

بجته التألف والترجمة والنشر

المدخل إلى الفلسفة

تألف

أزفله كوله

(Oswald Külpe)

أستاذ الفلسفة بجامعة فرتسبورج

قله إلى العربية وعلق عليه

أبوالمعلا علفى

B. A. Ph. D. (كبردج)

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب

بجامعة فؤاد الأول

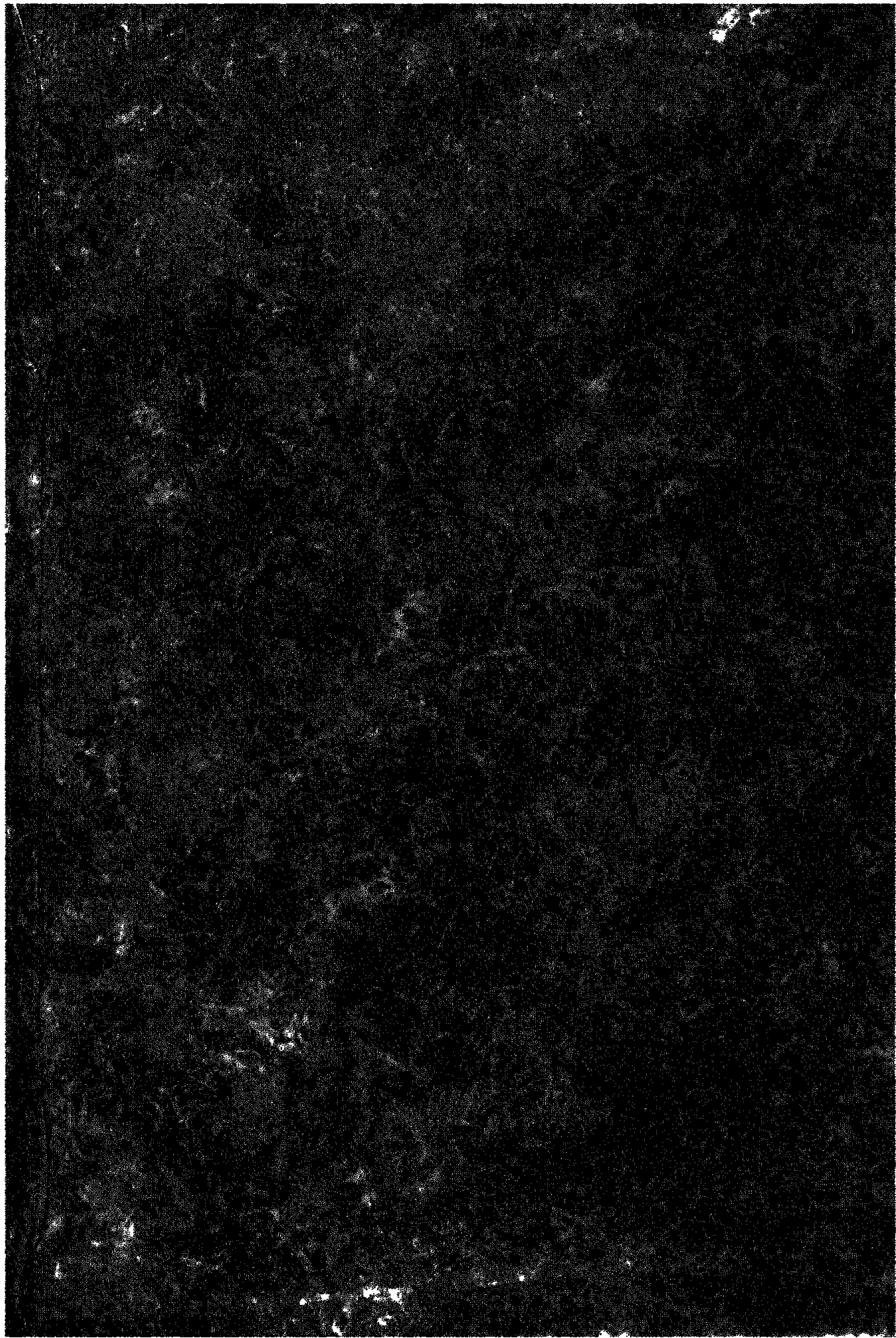
القاهرة

مطبعة لجة التألف والترجمة والنشر

١٩٤٢







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هو الحق : وبِهْدَاه يَهْتَدَى طالب الحق

كلية المعرب

١ — ولد أُرْقُلْد كُولِه في كَانْدَاو بمقاطعة كورلاند بألمانيا سنة ١٨٦٢ .
وفي سن مبكرة عُيِّن مساعدًا في معهد « فنت » لعلم النفس بليبزج وظل في هذه
الوظيفة سبع سنين — أى من سنة ١٨٨٧ إلى سنة ١٨٩٤ . وفي هذا المعهد
العظيم الذى كان له أكبر الأثر في نشأة علم النفس التجريبي وقيامه على أسس
علمية صحيحة ، أَشْرَبَ « كُولِه » حب البحث السيكولوجي العلمي . وفي هذا
المعهد تخرج على الأستاذ « فنت » في المنهج والمنزع ، كما تخرج فيه أعلام علم
النفس التجريبي من الأمريكيين أمثال « استانلى هول » و « كاتيل » .
وفي سن الثانية والثلاثين — أى في سنة ١٨٩٤ — عُيِّن « كُولِه » أستاذًا
في فرتسبورج Würzburg ، ثم أستاذًا بجامعة بون سنة ١٩٠٩ ، ثم أستاذًا
بجامعة ميونخ سنة ١٩١٣ . وتوفي في ميونخ سنة ١٩١٥ عن ثلاث وخمسين سنة .
وكما أسس تلامذة « فنت » الأمريكيان معامل علم النفس بجامعةى جون
هبكنز وبنسلفانيا بأمريكا على مثال معمل أستاذهم الألماني ، كذلك أسس
« كُولِه » في ألمانيا مدرسة فرتسبورج التى كان لها طابع خاص لا يميزها عن

المدارس الأمريكية فحسب ، بل وعن المدارس الألمانية المعاصرة أيضا . فإنه بينما عُنِيَتْ مدرسة « فنت » بدراسة سيكولوجيا العقل من حيث هو عقل إنسانى عام ، وبكشف القوانين التى تخضع لها ظواهر الحياة العقلية — عُنِيَتْ المدارس الأمريكية ببحث سيكولوجيا الأفراد وكشف الخصائص والمميزات والمواهب وضروب الشذوذ المختلفة التى تتجلى فى سلوك الفرد من حيث هو فرد . وعُنِيَتْ مدرسة فرتسبورج — تحت إشراف « كولپه » — بالتحليل التجريبي لعمليات النفس الفكرية والإرادية ، متخذة طريقة التأمل الباطنى أساساً لدراستها . وقد أصبحت طريقة التأمل الباطنى — التى لم تتجاوز عند « فنت » مجرد وصف للأحداث النفسية بعد تجريبيها — فى نظر « كولپه » ومدرسة فرتسبورج ، منهجاً دقيقاً للبحث السيكولوجى يمكن المتأمل من دراسة عمليات النفس الراقية المعقدة دراسة تحليلية تفصيلية كما لو كان يراها خلال عدسة المجهر (الميكروسكوب) . فقد قام رجال هذه المدرسة بعمل التجارب النفسية وتكرارها وتقسيم التجربة الواحدة إلى عناصر ، ثم وصف هذه العناصر كل منها على حدة ، ثم وصف التجربة فى صورتها العامة : وحصلوا بذلك على نتائج لم يسبقهم إليها سابق فى ميدان البحث النفسى . وكان من أشهر رجال مدرسة فرتسبورج « ماربه » (Marbe) الذى خلف أستاذه فى رئاسة المدرسة ، و « وات » (Watt) ، و « آخ » (Ach) ، و « ميسر » (Messer) ، و « بولر » (Bühler) ، وبهذا الأخير انتهى تاريخ المدرسة .

٢ — ولم يكن مجهود « كولپه » قاصراً على ميدان علم النفس الذى ألف فيه^(١) وتقد غيره من المؤلفين ، ووجه فيه تلامذته ، بل ساهم بنصيب غير قليل

(١) له كتاب أصول علم النفس (١٨٩٣) "Grundriss der Psychologie" .

في الحركة الفلسفية التي كانت سائدة في عصره : فألف في المشكلة الفلسفية التي شغلت أذهان المفكرين في ذلك الوقت — وهي مشكلة « الحقيقة الواقعية » كتابه « التحقق » (Die Realisierung) الذي طبع الجزء الأول منه في حياته ثم طبع بأكمله بعد وفاته . وفي هذا الكتاب يعرض « كوليه » للمشاكل الفلسفية في أخص نواحيها — ما اتصل منها بمباحث الوجود ، وما اتصل بنظريات المعرفة الإنسانية وبالمنطق . فتراه يحدد معنى « الحقيقة الواقعية » ويبحث بالتفصيل الأسباب التي تدعو إلى القول بالمذهب الواقعي ؛ كما نراه يدرس السبل المختلفة التي يرى أنها توصل إلى القول بوجود الحقائق الواقعية ، ويرد رداً قوياً مفجماً على المخالفين من أصحاب المذاهب الأخرى . أما « نظرية المعرفة » عنده فتتخصص في البحث في « الذات » المدركة ، و « الموضوع » المدرك^(١) .

٣ — ولكوليه نوع ثالث من المجهود العلمي : وهو مجهود الأستاذ الذي يدرس الفلسفة ويختبر تلاميذها وأدرك حاجاتهم وصعوباتهم . أرشدته تجاربه — وهو يقوم بتدريس الفلسفة — إلى ضرورة وضع كتاب شامل يرجع إليه طلاب هذه المادة وينظرون من خلاله إلى ميادينها الفسيحة ، كما يمكن أن يرجع إليه القارئ العام ليقف على أقوال الفلاسفة وأساليب تفكيرهم ، ويدرك معنى الفلسفة والأهداف التي ترمى إليها ، وينظر من خلالها إلى تاريخ التفكير البشري وتطوره .

وقد توج « كوليه » الأستاذ بمجهوداته الفلسفية في هذه الناحية بتأليفه المقدمة

(١) ولكوليه في الفلسفة غير هذا الكتاب كتاب « الفلسفة المعاصرة » الطبعة السابعة

الفلسفية الرائعة التي نشرها اليوم ونتقدم بها إلى قراء العربية تحت عنوان « المدخل إلى الفلسفة »^(١) .

ناقش « كولييه » في الفصل الأول من « مقدمته » الغايات المختلفة التي توخاها كتاب مقدمات الفلسفة من قبله ، وعرض لها بالنقد والتحليل : ثم حدد نوع المقدمة الذي يرتضيه والذي يأمل أن تأتي مقدمته محققة لغايته منه . والحق إن هذه « المقدمة » فريدة في بابها ، تمتاز بميزات لا تجتمع على الإطلاق في مقدمة أخرى من مقدمات الفلسفة التي أعرفها . ففيها عرض شامل لتعريفات الفلسفة وتصنيفات علومها ، وتحليل عميق للتطور التاريخي لكل علم من العلوم الفلسفية العامة والخاصة ، وبسط للمذاهب الفلسفية في كل نوع من أنواعها ، ثم كلمة عامة عن المشكلة الفلسفية والغاية من العلم الفلسفي . وفيها يبدو المؤلف في صورة الأستاذ الثابت الواثق بنفسه المسيطر على مادته ، كما يبدو في صورة الفكر المستقل غير المتحيز ، الناقد المعارض لبعض الآراء ، المناصر المدافع عن البعض الآخر . ويخطئ من يعتقد أن مقدمة « كولييه » كتاب أولى بسيط في مبادئ الفلسفة ، أو تعريف عام بالمشكلة الفلسفية وأساليب التفكير الفلسفي . هي مرجع شامل جامع للعلوم الفلسفية العامة والخاصة معالجة من ناحيتها التاريخية والمذهبية .

كل هذه صفات أغرتني بترجمة الكتاب إلى اللغة العربية ، لا سيما وأنني

(١) " Einleitung in die Philosophie " : نشر لأول مرة سنة ١٨٩٥ ثم أكمله

أوجست مسر تلميذ المؤلف سنة ١٩٢٨ في الطبعة الحادية عشرة . وقد ترجم إلى الإنجليزية سنة ١٨٩٧ : ترجمه الأستاذان « بلسبري » و « ريتشنر » (العالم النفسى الكبير وأحد تلامذة « فنت ») ، وأعيد طبعه إحدى عشرة مرة آخرها سنة ١٩٢٧ .

شعرت بالفراغ الواسع الذي يحتمل أن يشغله في محيطنا الثقافي العام ، وفي محيط طلاب الفلسفة بوجه خاص .

٤ — وإن كتاباً لا تتجاوز صفحاته المائتين والخمسين ، يطمح مؤلفه أن يجعل منه معرضاً عاماً لجميع فروع الفلسفة ومذاهبها وتاريخها — لمقضى عليه بالإيجاز والتركيز ، بل وبالغموض أحياناً . وهذه صعوبات لمستها في الأصل ، وعانيت من أجلها نصباً غير قليل : فحاولت في كثير من المواطن بسط ما أوجزه المؤلف وإيضاح ما أبهم ، ووضعت ذلك في التعليقات التي ذيلت بها صفحات الترجمة . ولو وفيت الكتاب حقه من الشرح والتعليق لأربى على ضعف حجمه الأصلي . ولهذا لم ألبأ إلى وضع الهوامش إلا عند الضرورة القصوى .

هذا ، وقد التزمت في نقل الكتاب حرفية الترجمة والحفاظ على الأصل بقدر ما تسمح به طبيعة فن الترجمة المضي ، فظهر لسوء الحظ في الصورة المنقولة كل ما هو ظاهر وبارز في الأصل من تركيز وتعقيد وغموض أحياناً ، وبُعْدٍ عن الأساليب البيانية الواضحة . وإني إذ أتقدم إلى القراء بالمعذرة عن كل هذه العيوب ، أطلب إليهم الوقوف طويلاً عند العبارات المستغلفة وقراءتها المرة بعد المرة حتى تتضح لهم معانيها .

وفي الكتاب نقص ظاهر يبدو لكل من له إلمام بالفلسفة وتاريخها : ولكنه نقص لا يؤاخذ به المؤلف وإن أُوخذ به العرب : ذلك أنه يقف بتاريخ الفلسفة ومذاهبها عند سنة ١٩١٥ ، وهي السنة التي توفي فيها المؤلف ؛ أو سنة ١٩٢٨ ، وهي السنة التي ظهرت فيها الطبعة الحادية عشرة الألمانية بتكملة « ميسر » . فهو لا يحتوي إلا القليل من فلسفة المعاصرين التي ظهرت خلال العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن ، كما أنه ليس فيه أثر لأحدث التطورات

العلمية الهامة التي ظهرت — في هذه الفترة نفسها — في علوم النفس والأخلاق والمنطق والاجتماع . ولكن الكتابة في هذه العلوم على نمط « كوايه » وروح أسلوبه — جديرة بأن يخصص لها مجلد مستقل . لهذا قممت بإخراج الكتاب على ما هو عليه ، بدلاً من أن أذيله بتكملة لا توفى موضوعاتها حقها . أما من ناحية « الفلسفة العامة » ومذاهبها ، فربما سدّ بعض هذا النقص فيها كتاب « فلسفة المحدثين والمعاصرين » الذي نشرته بالعربية سنة ١٩٣٦ نقلاً عن أصله الإنجليزي للأستاذ « ا. ا. ولف » . فمن الكتابين معاً تتألف وحدة فلسفية كاملة . وأما النواحي الفلسفية الباقية فلعلنا نوفق إلى الكتابة أو الترجمة فيها في فرصة أخرى .

وحرصاً على تمام الانتفاع بالكتاب وبغيره من الكتب الفلسفية المشابهة له في مادته ، ألحقته بثبت مفصل للمصطلحات العلمية الواردة فيه : (المصطلحات الإنجليزية التي استعملت في الترجمة الإنجليزية — لا المصطلحات الألمانية التي استعملها المؤلف) ، ومرادفاتها العربية . وكنت أشد ما أكون رغبة في الانتفاع بالمصطلحات العربية القديمة كلما وجدت إلى ذلك سبيلاً . فإذا تعذر استعمال المصطلح العربي القديم أو لم يوجد — وضعت مصطلحاً جديداً يعبر عن المعنى المراد .

أما المراجع العامة التي ذكرها المؤلف عقب كل فصل من فصول الكتاب فلم أر ضرورة إلى ذكرها في الترجمة ولذلك أغفلتها ، ولم أذكر من المراجع إلا ما ورد في صلب الكتاب وكانت له صلة وثيقة بموضوعه .

هذا وإني أتقدم بخالص الشكر إلى « لجنة التأليف والترجمة والنشر » وعلى رأسها الأستاذ أحمد أمين بك الذي كان له الفضل في ظهور هذا الكتاب

— ط —

في السلسلة الفلسفية التي تعنى اللجنة بنشرها . كما أتى مدين بالشكر أيضاً
لحضرات زملائي الذين كان لناقشتي معهم في بعض عبارات الكتاب ومصطلحاته
فضل في إيضاها وتقريرها .

أبوالمزغنفى

الإسكندرية ١٨ ربيع الأول سنة ١٣٦١
٤ إبريل سنة ١٩٤٢

مقدمة المؤلف

حملت على تأليف هذا الكتاب ما أحسست به من فراغ أثناء قيامي بمهمة تدريس الفلسفة . ولكنني قصدت فيما قصدت إليه من تأليفه أن أساهم بما فيه من مجهود متواضع في البناء الفلسفي في عصرنا الحاضر . وقد حاولت أن أضع بين يدي القارئ « دليلاً » تأمناً في الفلسفة في ماضيها وحاضرها : ولكنه مع تمامه دليل أولي بسيط خاطبت به المبتدئين . وتحقيقاً لهذه الغاية أدخلت فيه كثيراً من المسائل والمناقشات التي كانت — إلى عهدي — قاصرة على الموسوعات (دوائر المعارف) الفلسفية .

ولكنني من ناحية أخرى حاولت ، تارة بالتحليل النقدي للمشكلات الفلسفية ، وطوراً بالنظر إلى الغاية من الفلسفة ومسائلها نظرة وضعية (Positive) ، أن أنمّي روح البحث العلمي في الميدان الفلسفي ، أو على الأقل أشجع على بث هذه الروح .

وإني آمل أن يرى القارئ أنني عالجت المذاهب الفلسفية المختلفة ، والنظريات المتباينة التي قال بها كل فيلسوف قديم أو حديث ، معاملة بعيدة عن روح التحيز : وأنتى منحتها جميعها قدراً متساوياً من العناية والدرس ، كما أرجو أن يدرك القارئ الأسباب والأدلة التي بنيت عليها تقديري لهذه النظريات .

على أنني مقتنع تمام الاقتناع بأن علمي المحدود بالمادة التي أكتب فيها ،

واستحالة تحررى تماماً من كل تأثير شخصى فى تفسيرى لمشاكل الفلسفة ، وفيما وقع عليه اختيارى منها — قد وضعا عقبة كثوداً فى سبيلى ، وحالاً دون تحقيق المثال الأعلى الذى كنت أطمح إلى الوصول إليه عندما بدأت مهمتى .

وقد كان الواجب أن أوجز وأن أختصر : ولكننى وجدت الاستجابة لهذا الواجب مهمة شاقة حقاً ، على الرغم من أننى ضحيت بالكثير من المادة من أجل المحافظة على هذا المبدأ . وللقارئ — لالى — أن يحكم على توفيقى فى كل حالة حاولت فيها الإبقاء على الأهم وترك ما هو أقل منه أهمية .

ولم يكن اختيار المراجع لتوضيح مسائل كل فصل من فصول الكتاب بالأمر الهين : لذلك اقتصر على ذكر ما هو أوفق فى نظرى لمشروع الكتاب فى جملة .

هذا ، وإتنى أخاطب بهذا الكتاب جمهوراً أوسع من جمهور طلبة الفلسفة : لذلك أتقدم بالشكر سلفاً لكل من يتفضل بإبداء أى ملاحظة أو اقتراح — سواء أكان طالب فلسفة أو قارئاً عابثاً — على أنتنع بهذه الاقتراحات فى إعداد الكتاب لطبعة أخرى .

أزفله كولىه

فرنسبورج : فى يونيه سنة ١٨٩٥

فهرس الكتاب

صفحة

كلمة المرب	ط
مقدمة المؤلف	ك
الفصل الأول : تصدير : الغاية من وضع مقدمة في الفلسفة	٦

الباب الأول

الفصل الثاني : تعريف الفلسفة	١٦
الفصل الثالث : تصنيف العلوم الفلسفية	١٦

الباب الثاني

(أ) العلوم الفلسفية العامة

الفصل الرابع : ما بعد الطبيعة	٣٧
الفصل الخامس : النظر في مطلق العلم (نظرية المعرفة)	٤٩
الفصل السادس : المنطق	٤٩

(ب) العلوم الفلسفية الخاصة

الفصل السابع : الفلسفة الطبيعية	٧٢
الفصل الثامن : علم النفس	٧٢
الفصل التاسع : الأخلاق وفلسفة القانون	١٠٩
البيداجوجيا (علم التربية)	١١٠

صفحة

الفصل العاشر : علم الجمال (أو فلسفة الوجدان)	١١٠ — ١٢٤
الفصل الحادى عشر : فلسفة الدين	١٢٤ — ١٢٩
الفصل الثانى عشر : فلسفة التاريخ	١٣٠ — ١٣٧
الفصل الثالث عشر : ذبول وتعليقات	١٣٨ — ١٤٣

الباب الثالث

مدارس التفكير الفلسفى

الفصل الرابع عشر : تصنيف المدارس الفلسفية	١٤٤ — ١٥٦
--	-----------

(أ) المذاهب الميتافيزيقية

الفصل الخامس عشر : مذهبها الوحدة والكثرة	١٥٦ — ١٦١
الفصل السادس عشر : المذهب المادى	١٦٢ — ١٧٥
الفصل السابع عشر : المذهب الروحى	١٧٦ — ١٨٧
الفصل الثامن عشر : المذهب الاثنينى (أو الثنوى)	١٨٨ — ١٩٥
الفصل التاسع عشر : مذهب الوحدة	١٩٥ — ٢٠٩
الفصل العشرون : الميكانيكية والغائية	٢٠٩ — ٢٢١
الفصل الحادى والعشرون : الجبر والاختيار	٢٢٢ — ٢٣٥
الفصل الثانى والعشرون : الفلسفة الإلهية	٢٣٥ — ٢٥٥
الفصل الثالث والعشرون : الفلسفة النفسية (المذاهب السيكولوجية فى ما بعد الطبيعة)	٢٥٥ — ٢٦٩

(ب) مذاهب المعرفة

الفصل الرابع والعشرون : المذهب العقلى . المذهب التجريبي . المذهب النقدى	٢٦٩ — ٢٧٨
---	-----------

الفصل الخامس والعشرون : مذهب اليقين : مذهب الشك :	
المذهب الوضعي : المذهب النقدي	٢٧٩ — ٢٩٠
الفصل السادس والعشرون : المذهب المثالي . المذهب الواقعي .	
مذهب الظواهر	٢٩٠ — ٣٠٨

(ح) المذاهب الأخلاقية

الفصل السابع والعشرون : نظريات الأخلاقيين في أصل	
الأخلاق	٣٠٩ — ٣١٩
الفصل الثامن والعشرون : فلسفة العقلين وفلسفة الوجدانيين	
في الأخلاق	٣٢٠ — ٣٣٣
الفصل التاسع والعشرون : مذهب الفرد ومذهب الجماعة ...	٣٣٣ — ٣٣٨
الفصل الثلاثون : مذهب الغاية الذاتية والغاية الموضوعية ...	٣٣٨ — ٣٥٢

الباب الرابع

الفصل الحادي والثلاثون : المشكلة الفلسفية والنظام الفلسفي	٣٥٣ — ٣٦٠
الفصل الثاني والثلاثون : النظام الفلسفي	٣٦٠ — ٣٦٦
فهرس الأعمال	٣٦٧ — ٣٧٥
فهرس الموضوعات	٣٧٦ — ٣٨٢
ثبت المصطلحات	٣٨٣ — ٤٠٦
تنصويب الأخطاء	٤٠٧ — ٤٠٨

تقدير

الفصل الأول

الغاية من وضع مقدمة في الفلسفة

١ — شعر الناس في الماضي بالحاجة إلى مقدمة في الفلسفة ، ودليل ذلك ما نعرفه عن المحاضرات التي نظمت والكتب التي ألفت في هذا الموضوع ؛ ولا يزال الناس يشعرون بنفس هذه الحاجة اليوم بدليل ما نراه من إعلان أغاب الجامعات عن دروس يلقيها الأساتذة في مقدمات الفلسفة . ولكن تندر في الوقت الحاضر ندرة غريبة الكتب التي يمكن للطلاب الاستفادة منها إلى جانب ما يتلقاه من دروس الفلسفة ، سواء في ذلك الموجز السهل أو المطول العميق . فليس لدينا من الكتب مثلاً ما يمكن مقارنته من ناحية قيمته العلمية بكتاب يوهان جورج فالتش ، المسمى بالمدخل إلى الفلسفة (سنة ١٧٢٧) ؛ وهو الكتاب الذي شرح في ثلاثة أجزاء الفلسفة ونظرياتنا بوجه عام ، والعلوم الفلسفية الخاصة ، ودقائق هذه العلوم ، كما عالج في شيء من التفصيل الناحية التاريخية من الفلسفة وعدّد الكثير من مراجعها . ففي هذا الكتاب صورة شاملة مفصلة لا عن حالة التفكير الفلسفي في أزمنة معينة فحسب ؛ بل عن تاريخ الفلسفة في جميع أدوارها بالرغم مما وقع لمؤلفه من قضايا تاريخية غريبة وخاطئة أحياناً .

٢ — غير أن مقدمات الفلسفة لم تكتب كلها على هذا النحو ؛ فإننا نجد أن الغاية واحدة ، ولكن لاختلاف الكتاب في تصورها ، يعالجونها من طريقتين مختلفتين اختلافاً جوهرياً : فطائفة ينزلون بقرائهم إلى ميدان الفلسفة ، فيذكرون لهم مسائلها الأساسية ويشيرون إلى طرق حلها على نحو ما فعل « سوابيدس » Suabediss في مقدمته التي ألفها سنة ١٨٢٧ حيث صرح بأن المقدمة إلى الفلسفة ينبغي أن ترشد القارئ إلى الطريق التي تمكنه من الوصول بنفسه إلى الفلسفة ، وأن المقدمة ينبغي « ألا تكون فلسفة بحتة — ما بعد الطبيعة — ولا موسوعة للعلوم الفلسفية ، ولا مختصراً لتاريخ الفلسفة ، ولا نقداً لمذاهبها » ، بل يجب أن تفسر لنا ماهية الفلسفة والغاية من التفكير الفلسفي . وينزع هذا المنزع أيضاً سيمون أرهارت S. Erhardt في مؤلفه النفيس *Einleitung in das Studium der gesammten philosophie* (سنة ١٨٢٤) ، فإن هذا الكتيب الواضح المنظم جدير بأن تكون له مكانة إلى جانب كتاب هربارت الذي هو أعظم منه شهرة (مقدمة هربارت في الفلسفة الطبعة الرابعة سنة ١٨٣٧) . وهو ينقسم إلى تسعة أقسام ويبحث في معنى الفلسفة وموضوعها والغاية منها ، ويذكر أقسام الفلسفة ومصادرها ، وما يستعان بهذه المصادر على دراستها . كما يذكر شرطها النفسية (أعني المزاج الفلسفي) وصلة الفلسفة بالعلوم التجريبية والوضعية ، والمشاكل التي تعرض الفلسفة لحلها ، ثم تاريخ الفلسفة . أما وجهة نظر الكاتب العامة فهي وجهة نظر شلنج Schelling في فلسفته الذاتية «*Identily philosophy*»

٣ — ومن هذا النوع من المقدمات أيضاً كتاب هربارت الذي أسلفنا ذكره ، فإن مؤلفه يسلك فيه من أوله إلى آخره مسلك تقرير المسائل وتعميد

القواعد ، وغايته الوصول بالقارى إلى فهم فلسفته والتسليم بها ، تلك الفلسفة التى يشرح فيها — فى ضوء نظريته الخاصة — المسائل الأساسية فى المنطق و « ما بعد الطبيعة » وما يسميه الفلسفة العملية (أو علم الجمال) . فلا يعلم القارى لهذا الكتاب شيئاً عن الآراء الفلسفية الأخرى إلا بطريق العرّض عند ما يتصدى المؤاف لنقد مذهب يتنافى مع مذهبه الخاص ، ولا يدرك شيئاً من التطور الحقيقى للأفكار والمعتقدات الفلسفية .

وعلى هذا فلا كتاب قيمة من حيث هو مصدر يستمد منه العلم بفلسفة هربارت الخاصة ، ولكنه لا يعتبر بأى معنى من المعانى مقدمة للفلسفة من حيث هى علم له وجود قائم بالفعل . وقد ظهر أخيراً فى هذا الموضوع كتاب لبولسن F. Paulsen (الطبعة الثالثة سنة ١٨٩٥) نستطيع أن نعتبره فى جملته من هذه الطائفة من المقدمات . نعم إن « بولسن » قد عنى أكثر من هربارت بتاريخ الفلسفة ، ولكنه يختلف عنه كثيراً فى أنه أقل منه ذكراً لنظرياته الفلسفية الخاصة أوالدفاع عنها . غير أن قصره همه على مسائل « ما بعد الطبيعة » والمعرفة والأخلاق — وحتى هذه الأخيرة لا ينزلها إلا منزلة ثانوية — يدل على أنه لم يقصد إلى بحث عام فى الفلسفة كما هى معروفة ، وإن كان يستخدم كل ما لديه من الأساليب البليغة الجذابة فى الدفاع عن نظرية جديدة فى طبيعة العالم تكون خالية من التناقض .

٤ — وأما النوع الثانى من المقدمات الفلسفية فتمتاز بأن مؤلفيها يرغبون فى أن يتخطوا الحدود الضيقة للآراء الشخصية ويضعون أمام القارى صورة مجملة سريعة للفلسفة برمتها ، ماضيها وحاضرها . وهذه غاية لا تتحقق إلا بذكر نصوص تاريخية عديدة ومراجع غزيرة مستوفاة . ومن هذا القبيل كتاب بريغلب Briegleb (١٧٨٩) وإن لم يصب من التوفيق مثل ما أصاب كتاب فلتش ؛

فإن تعليقات « بريجلاب » التاريخية خطأ في أغلبها ، وفي أحسن حالاتها سطحية ، في حين أن ثبت المراجع الذي وضعه المؤلف في آخر الكتاب بالإضافة إلى أنه أوسع مما يتناوله صلب الكتاب — ليس أكثر من طائفة من العناوين لا يتبين فيها غرض ولا نظام . وأقرب منه إلى تصور مقدمة في الفلسفة تصوراً معقولاً هايدنريخ Heydenreich في كتابه « مدخل عام إلى دراسة الفلسفة » (١٧٩٣) . وقد كان هذا الكاتب من أتباع « كنت » ، يقتبس كثيراً من مؤلفات أستاذه كما يقتبس من كتاب مبادئ الفلسفة لبينهولد Beinhold . يتبدى هايدنريخ كتابه بتعريف الفلسفة ثم يفرع عنه مذهباً فلسفياً مفصلاً ، ثم يصف الغاية القصوى من الفلسفة في جملتها ويختتم الكتاب بذكر بعض القواعد النافعة في دراسة هذه المادة . وفي الكتاب إشارات قيمة إلى مراجع في الفلسفة الحديثة يذكرها المؤلف حسبما يقتضيه المقام ، ولكنه يكاد يخلو تماماً من كل اتجاه تاريخي . وعلى العكس منه مقدمة ريخلمان ملدج Reichlin-Meldegg (١٨٧٠) فإن فيها تحليلاً نقدياً لتاريخ الفلسفة ولكنها لا تتعرض للنظر في مجال البحث الفلسفي ولا حال الفلسفة في عصر المؤلف .

وإذا ما وصلنا إلى السنوات الأخيرة وجدنا كتاباً واحداً من هذا النوع الثاني : أعني المقدمات الفلسفية التاريخية : وهو كتاب اشترنبل Strümpell (سنة ١٨٨٦) . هذا المؤلف على الرغم من أنه من أتباع هربارت يناقش في كتابه بروح بعيدة عن التعيز — تعريف الفلسفة ومسائلها وأقسامها واتجاهاتها : ويعالج المذاهب الفلسفية على نهج تاريخي دقيق . أما نقده فمعتدل دائماً . ولكن يخلو الكتاب — لسوء الحظ — خلواً تاماً ، من ذكر المراجع الحديثة ، ويقصر فيما يذكره عن العلوم الفلسفية المختلفة التي لم يعرضها المؤلف عرضاً شافياً كما كان ينبغي .

٥ — ونحن لا نتردد في أى هاتين الطريقتين أفضل — في رأينا — في تأليف مقدمة في الفلسفة : أما الطريقة الأولى فقد تستحث بعض طلاب الفلسفة إلى التفكير ، وبذلك تمهد لهم الطريق إلى دراسة الفلسفة دراسة عميقة . وأما إذا كان هم القارئ أن يمهد له تمهيداً حقيقياً إلى دراسة الفلسفة بأن يعلم ما قال به الفلاسفة في الماضي ويلم بالمصطلحات الفلسفية ويدرك أسباب اختلاف المذاهب وأهمية الجهود العظيمة التي تبذل في الوقت الحاضر في سبيل تقدم الفلسفة ، فلا غنى له عن قراءة مؤلف من النوع الثاني . نعم قد يقنع مدرس الفلسفة بأن يقود الناس إلى التفلسف في زمن يقيم فيه جمهور المتعلمين للفلسفة وزناً ، كما كان الحال في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، أو في روما في أواخر أيام الجمهورية ، حيث لم يكن الباعث الأساسي على دراسة الفلسفة مجرد الرغبة في المعرفة ، بل الطمع في الحصول على لذة شخصية وحظ ذاتي خاص . أما اليوم فكثيراً ما نسمع الصوت الذي يعلن قرب انتهاء الفلسفة ، أو يحكم عليها بأنها من الأمور الكالية التي لا نفع فيها . ومثل هذه الأحكام ليس إلا نتيجة للجهل بماهية الفلسفة ومعناها ، ولا يمكن إصلاحها إلا بشرح دقيق واف للرسالة الهامة التي اضطلمت بها الفلسفة في جميع عصورها . على أنه يصعب علينا — بقطع النظر عن كل ما تقدم — أن نتصور أن الطالب الذي يدرس الفلسفة دراسة منظمة في وقتنا الحاضر يستطيع أن يسلك إلى الفلسفة طريقاً أقصر من أن يقرأها في مقدمة جامعة تعنى بمذاهب الفلسفة المعروفة وبنشأتها التاريخية على السواء .

٦ — لكن الميزات العظيمة التي تمتاز بها مقدمات الفلسفة من النوع الأول : أعني تحديد المسائل الفلسفية الأساسية ، وعرضها مسألة مسألة وإبراز الآراء الشخصية فيها ، ليست منعدمة تماماً في النوع الثاني فإن النظر في الأقوال المتضاربة

والتعريفات المتباينة يدفع لا محالة بأى باحث قادر على التفكير الحر المستقل إلى اختيار الحلول التى تبدو فى نظره ممكنة للمسائل التى ينظر فيها . على أن الكاتب إذا تجاوز حد سرد الأقوال ينبغى ألا يغيب عنه غرضه الأصيل فيحكم رأيه الخاص ويملى به إملاءه .

ويعوز كتب النوع الأول عادة صفات هى فى نظرنا من المزايا التى لها قيمتها فى النوع الثانى : ولذلك سنتخذ هذا النوع (الأخير) مثالا لنا (فى كتابنا هذا) نحتديه فى طريقته العامة ، محتفظين فى الوقت نفسه ببعض صفات النوع الأول بقدر الإمكان . سنحاول أن نضع أمام القارئ — غير المتخصص فى الفلسفة — صورة إجمالية لتطورها والحالة التى هى عليها فى الوقت الحاضر : فندرس فى الباب الأول تعريف الفلسفة وتصنيف علومها ، ونلقى فى الباب الثانى نظرة عامة على العلوم التى تعتبر اليوم داخلة فى الفلسفة ، ونشرح فى الباب الثالث أهم المذاهب الفلسفية . وستكون غايتنا فى كل ما نكتب إعانة الطالب على فهم ما يتلقاه من الدروس وما يقرؤه من كتب الفلسفة فى الموضوعات الخاصة . وأملنا أيضاً أن يكون ما ذكرناه من المراجع الهامة عن الموضوعات التى عالجناها حافزاً لهم المبتدئين على مطالعة الكتب التى تمكنهم من دراسة الفلسفة دراسة عميقة . وسنختتم الكتاب بباب رابع ندرس فيه مشكلة الفلسفة ، والفلسفة من حيث هى نظام علمى ، ونلقى نظرة عامة على البحوث الفلسفية فى مجالاتها ، آخذين فى ذلك بوجهة نظر جديدة وصلنا إليها عن طريق البحث التجاوبى النقدي للفلسفة ومعناها .

الباب الاول

تعريف الفلسفة وتصنيفها

الفصل الثانى

تعريف الفلسفة

١ - تعريف أى شىء معناه تحديد العلاقة بين بعض الرموز (وهى عادة ألفاظ مكتوبة أو متلفظ بها) ، والشىء الذى تدل عليه هذه الرموز . أو بعبارة أخرى هو شرح معنى لفظ من الألفاظ . ولذلك كان من الواجب أن يبدأ البحث فى تعريف الفلسفة بالإجابة عن السؤال الآتى وهو : « ما معنى كلمة فلسفة ؟ » .

وقد تشعبت الآراء واختلفت فى معنى هذه الكلمة ، ولذا كان أول واجب علينا أن نجمع التعريفات الهامة لها (قارن الفصل الأول الفقرتين ٦ و ٥) ونضعها موضع البحث : أعنى التعريفات التى سلم بصحتها الجمهور الأعظم من العلماء . ولن نستطيع أن نقرر هنا إلى أى مدى يمكن أن تؤلف من صيغ التعريفات المختلفة صيغة واحدة تصدق على الماضى والحاضر على السواء - ولنا عود إلى هذه النقطة مرة أخرى فى الباب الرابع - أما الآن فسنقتصر على ذكر التعريفات التى قال بها الفلاسفة بالفعل تاركين الكلام فيما ينبغى أن يكون عليه التعريف الكامل الذى يمكن أن نصل إليه فى نهاية الأمر .

٢ - أصبحنا لا نشق اليوم إلا قليلا فى قول « هرقليدس بُنتقوس » أن

فيثاغورس كان أول من استعمل كلمة « الفلسفة » بمعنى علم من العلوم ؛ بل الذى يغلب على الظن هو أن هيروودوت كان أول من استعمل كلمة « يتفلسف » بمعنى اصطلاحى ، فإنه يحدثنا أن كرىزوس قال لصولون إنه سمع أنه (أى صولون) قد جاب كثيراً من الأقطار « يتفلسف » وأن الذى دفعه إلى ذلك رغبته فى المعرفة . فالعبارة « رغبته فى المعرفة » تبدو كأنها تعبير عن كلمة « يتفلسف » أو مرادف لها . وكذلك يروى ثيوكلديدس مشيراً إلى هذا المعنى فى رثاء بركليس البديع الذى رثى به الأثينيين وقال فيه « نحن محبو الحكمة (نحن نتفلسف) من غير أن تكون فينا أنوثة »^(١) . ويقول شيشرون « ان الفلسفة هى العلم بأفضل الأشياء والقدرة على الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة » .

تشير هذه الاستعمالات لكلمة فاسفة إلى وجود نوع من المعرفة يدفعنا إلى كشفه وتحصيله عامل آخر غير الحاجة العملية ، وذلك العامل هو الرغبة الطبيعية فى المعرفة ذاتها . فلا شك أن غريزة المحافظة على الحياة أو دافعاً عملياً آخر من هذا القبيل ، هو الذى دفعنا إلى تحصيل المعرفة فى أدوارها الأولى . ولكن الغريب حقاً هو أن يوجد نوع من المعرفة يختلف عن النوع السابق ويعنى الإنسان به بدافع الرغبة البحتة فى المعرفة ذاتها من غير أن يفيد هو أو الجماعة التى يعيش فيها فائدة مباشرة من نتائجها . وهذا النوع هو الذى نطلق اليوم على جميع فروعها اسماً واحداً هو « العلم » . فالعلم والفلسفة إذن يتفرعان عن أصل واحد وينبعان من مصدر واحد .

٣ — ولكن الفلسفة كان لها معنى أوسع من ذلك حتى عند القدماء ، فإن التفلسف (أو التفكير الفلسفى) كان فى أول أمره — أى قبل أن يكون

(١) يشير إلى أنهم أرباب عقول كما أنهم أرباب شجاعة .

للفلسفة نتائج عملية — مقصوداً لذاته . ولما اتسعت دائرة المعرفة وأصبحت أفكار الأجيال السابقة موضوع نظر التاريخ ، دخل تحت اسم الفلسفة تدريجاً طائفة خاصة من المعلومات التي حصلها الإنسان : أعنى بذلك نتائج ذلك التفكير الفلسفي . فسقراط عند ما سمى نفسه فيلسوفاً أى محباً للحكمة (مشيراً بذلك إلى المعنى الحرفي لكلمة فلسفة) تميزاً لنفسه عن طائفة السوفسطائيين (أى معلمى الحكمة أو الحكماء بالفعل) ، لم يكن غرضه الحقيقي الإعلاء من شأن طلب المعرفة لذات المعرفة ، بل كان في الحقيقة يبدى ارتياحه في إمكان الوصول إلى معرفة يقينية أو إمكان الوصول إلى معرفة على الإطلاق .

أما تلميذه أفلاطون فينظر إلى الفلسفة من ناحية موضوعها : أى أنه ينظر في العناصر التي تتألف منها الفلسفة ، فهو يتكلم في طاطيطوس Theaetetus مثلاً « عن الهندسة أو أى فلسفة أخرى » ؛ ويعرّف الفلسفة في أوتيديموس Euthydemus تعريفاً عاماً بأنها كسب أو تحصيل المعرفة . زد على هذا أن لأفلاطون عبارات يرد فيها تعريف الفيلسوف بأنه الشخص الذي غايته الوصول إلى معرفة الأمور الأزلية ، أو معرفة حقائق الأشياء ، وهذا تعريف دقيق للفلسفة من ناحية موضوعها . بل إننا لنجد تعريفاً للفلسفة أدق عند أرسطو فيما يسميه « الفلسفة الأولى » و « الفلسفة الثانية » أو العلم الطبيعي . والفلسفة الأولى عنده هي الفلسفة الحقيقية ، أو الفلسفة العالية أو العامة التي أطلق عليها فيما بعد اسم الميتافيزيقا أو « ما بعد الطبيعة » . ولـكنه يستعمل الكلمة استعمالاً عاماً دقيقاً حيث يجعلها مرادفة للعلم الذي يقابله بالفن — أو بالقدرة على تطبيق العلم^(١) .

٤ — تغير مفهوم الفلسفة بعد ذلك على أيدي الرواقيين والأبيقوريين ،

(١) فارن Bonitz, Index Aristotelicus سنة ١٨٧٠

فإنهم راعوا قيمة الناحية العملية لنتائج التفكير الفلسفى ، وقيمة النظريات العامة التى تشرح الغاية من حياة الإنسان والأفعال الإنسانية ، إلى جانب المعنى العلمى الدقيق للفلسفة ، أو بالأحرى ، عوضاً عن ذلك المعنى . فهاهو شيشرون يخاطب الفلسفة بقوله : « أيتها الفلسفة ! أنت المدبرة لحياتنا : أنت صديق الفضيلة وعدو الرذيلة ، ماذا نكون وماذا تكون حياة الإنسان لولاك ؟ » . هكذا حولت النزعة الفردية فى تفكير هاتين المدرستين مجرى الفلسفة فجعلتا الغاية منها طلب أمر على هو السعادة ، فى حين أن بعض الدراسات الخاصة مثل الرياضة والفلك ابتدأت تتخذ لنفسها صبغة العلوم المستقلة (و بذلك تنفصل عن الفلسفة) .

وقد يكون من الصعب جداً أن نستخلص من كل التعريفات التى أسلفنا ذكرها للفلسفة تعريفاً عاماً يمكن صدقه عليها جميعها على السواء ، ولكننا من غير أن نلتجئ إلى مثل هذا العمل يجدر بنا أن نذكر القارئ بأن هذه التعريفات كلها تتفق فى أمر واحد : وهو أن من أهم مميزات الفلسفة الرغبة الطبيعية فى طلب المعرفة لذاتها . وهذه فكرة قد ظهرت فى القرون الوسطى أيضاً ، حيث أطلق اسم الفلسفة على كل علم يصل إليه العقل بطريق النظر الفكرى فى مقابلة العلم الإلهى الذى يصل إليه الإنسان بطريق الوحي . وهكذا صار معنى الفلسفة العلم العقلى المنظم .

٥ — تظهر هذه التفرقة كذلك فى تعريف الفلسفة بأنها العلم الدنيوى (Scientia Saecularis) أو العلم بالأمور الحادثة ، فإنه كان من الطبيعى على الذين آمنوا بالفلسفة ألا يسلموا بغير مسائل العالم موضوعاً ينفذ إليه العقل البشرى بنور فكره . بل إن النهضة الحديثة فى الفلسفة لم تغير من هذه الفكرة تغييراً ظاهراً . وكل ما هنالك من فرق هو أن العلوم المتصلة بالكون (أو العالم الطبيعى) قد

زادت قيمتها في العصر الحديث زيادة مطردة ، وأن العلماء أصبحوا أميل إلى اعتبار العقل وحده الأداة التي يكتسب بها العلم الحقيقي .

وإنك لتجد هذه النزعة واضحة في كتابات «ديكارت» الملقب بأبي الفلسفة الحديثة (١٥٩٦ — ١٦٥٠) ؛ فإنه يرى أن بعض أنواع العلم لا يمكن معرفته إلا عن طريق الفلسفة ، ولا يقوم إلا على أساس فلسفي . وهنا تُفهم الفلسفة مرة أخرى — كما فهمت في العصر القديم : على أن المراد بها العلم .

أما في إنجلترا فقد ظلت التفرقة بين الحكمة الدنيوية وعلم اللاهوت زمناً أطول ، يشهد بذلك تصنيف فرانسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) للعلوم على أساس النوى العقلية ، واعتباره الفلسفة علماً وليد العقل ، أو القوة العاقلة في الإنسان ، كما يشهد به تعريف توماس هبز (١٥٨٨ — ١٦٧٩) للفلسفة بأنها العلم بالروابط العلية بين الأشياء . فالفكرة الغالبة في هذين التعريفين هي فكرة القرون الوسطى . ومما يؤيد هذه الدعوى أيضاً أن الجامعات الإنجليزية قد حافظت أكثر من غيرها على نظم العصر المدرسي ، وأن كلمة فلسفي «Philosophic» الإنجليزية لا تزال إلى اليوم تذكرنا بالمعنى القديم الواسع الذي كان لها . وإننا نلاحظ في هذا المقام أمرين هما من خصائص الفلسفة الإنجليزية .

الأول : التمييز الدقيق الغريب بين العلم والعقيدة .

الثاني : خلو الفلسفة الإنجليزية من نظريات ميتافيزيقية بحثة بالمعنى الدقيق

لكلمة «ميتافيزيقا» .

فالفلسفة عند الإنجليز منظور إليها من حيث هي أداة ينتفع بها في البحث في العلوم الجزئية : أي أنها علمية صرفة ، لأنهم وضعوها على أساس متين من التجربة ، وجعلوا مهمتها النظر في المبادئ الكلية العامة .

٦ — أما الغاية الأساسية من الفلسفة عند أهل القارة الأوروبية ، فهي الوصول إلى توحيد معقول بين العلم والعقيدة عن طريق ميتافيزيقا قائمة على منهج علمي وأسس علمية . فديكارت مثلاً يرى أن الغرض الأول من الفلسفة تحصيل العلم التام بكل ما يمكن العلم به ؛ وأن هذا يقتضى الكشف عن مبدأ أول أعلى يمكن أن يستنتج منه — بطريقة قياسية — كل حقيقة من حقائق العلم . ويعرف كريستيان وولف (١٦٧٩ — ١٧٥٤) الفلسفة بأنها العلم بالممكن^(١) من حيث ما يمكن تحقيقه بالفعل . وهو يرى كذلك أن مهمة الفلسفة هي الوصول إلى أعم المبادئ التي يمكن استنتاج حقائق العلم منها . ولا يختلف « كنت » (١٧٢٤ : ١٨٠٤) عن ذلك كثيراً في تعريفه الفلسفة بأنها « المعرفة النظرية المستمدة من المعاني الذهنية concepts ؛ ولا « نخته » (١٧٦٢ — ١٨١٤) الذي يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة ؛ ولا « هيجل » (١٧٧٠ — ١٨٣١) الذي يعرف الفلاسفة بأنها البحث « في المطلق » .

بهذا التدرج السهل نصل إلى التعريف الشائع اليوم للفلسفة وهو أنها « العلم بالمبادئ » وهو تعريف أوبرفح (١٨٧١ +) الذي يتفق معه كثير من فلاسفة العصر الحديث ، إذ يميلون إلى قصر الفلسفة على مبحثي المعرفة والمنطق ، أو على الأقل اعتبارها المحور الذي تدور حوله الفلسفة بمعناها العلمي .

٧ — ولتتمة هذا الملخص يجب أن نذكر أنواعاً أخرى من التعريفات حاول فيها أصحابها أن ينظروا إلى الفلسفة من ناحية صلتها بالعلوم . فإن نمو الحركة العلمية في العلوم الجزئية قد حمل بعض الفلاسفة في العصر الحديث على

(١) يعني بالإمكان الخلو من التناقض ؛ فالممكن إذن هو ما كان في الإمكان تعمله خالياً

من التناقض .

وضع الفلسفة في عداد هذه العلوم أو اعتبارها جزءا متما لها . وبذلك انعكست الصلة القديمة التي كانت تربط العلوم بالفلسفة ، فلم تعد الفلسفة الأساس الضروري الذي تبنى عليه العلوم الجزئية نتائجها ، بل أصبحت العلوم نفسها الأساس الذي تبنى عليه الفلسفة نتائجها . ويقرب هربارت (١٧٧٦ — ١٨٤١) ، من هذه الفكرة عند ما يعرف الفلسفة بأنها تحليل المعاني العقلية ، ومعنى تحليلها هنا تصنيفها وضبط مفوماتها بنسبة بعضها إلى بعض . فالفلسفة في نظره ثلاثة أقسام : المنطق وما بعد الطبيعة والفلسفة العملية أو علم الجمال (قارن الفصل الأول الفقرة ٣) . ولكننا نجد — حتى على هذا الرأي — أن بعض المعاني معترف بأنه راجع في أصله إلى التجربة . ونجد هذه الفكرة نفسها — ولكن بصورة أوضح وأدق — في كلام « فنت » الذي يقول إن مهمة الفلسفة هي التوحيد بين جميع المعارف التي نكتسبها في العلوم الجزئية ، ووضعها في نظام واحد مترابط ، وكذلك في كلام « بولصن » الذي يعرف الفلسفة بأنها مجموع المعارف المنظمة تنظيما علميا .

غير أنه من الواضح أن نظرة كهذه تجعل الفلسفة ذيلا أو تابعا للعلوم الجزئية ، أو شيئا يمكن أن تستغنى العلوم الجزئية عنه . ولا شك أن هذه هي الفكرة السائدة اليوم عن الفلسفة ومهمتها . وأقل من ذلك أثرا وجهة نظر كل من بينك Benecke (١٧٩٨ — ١٨٥٤) ، و « لبس » اللذين يقولان إن الفلسفة هي علم النفس أو العلم الذي يبحث في الحياة الباطنية ، وبذلك يضعان الفلسفة في مستوى واحد مع العلوم الطبيعية .

٨ — ومما تقدم يتبين أن لا واحد من التعريفات الحديثة يضع قيمة للفلسفة أو يفسرها من حيث هي ثمرة لتطور تاريخي ، وإنما هذه التعريفات عبارات تشرح

لنا الآراء الشخصية لبعض المفكرين المستقلين فيما يجب أن تكون عليه الطريقة المثلى لدراسة الفلسفة في زمن من الأزمان . فإذا كان لها قيمة في نظرنا فمن حيث هي برامج لمذاهب فلسفية خاصة ، أو ملخصات دقيقة لنظريات بعض أفراد الفلاسفة . ولا يمكن بحال أن تعتبر ملخصات للصفات الأساسية الدائمة للفلسفة في ذاتها ، ولا أن يسلم بها من هذه الناحية تسليما مطلقا . ولما كان مستوى في نظرنا — من حيث غرضنا المباشر — أن نأخذ بأى تعريف من التعريفات العامة التى وضعت للفلسفة ، رأينا أن نأخذ بتعريف « أو برفج » (راجع الفصل الثانى فقرة ٦) ، وسنحاول بوساطته شرح الصلة بين الفلسفة والدراسات العقلية الأخرى التى ترتبط بها ؛ فإن الفلسفة من حيث هى البحث فى « المبادئ » (العامة) تختلف عن العلوم الجزئية فى أنها قاصرة على دراسة أعم الأفكار التى تستخدمها العلوم الجزئية ولا تحاول شرحها . فكل علم من هذه العلوم يتكلم عن الشروط أو الظروف ، وعن القوانين والقوى والاحتمالات والحقائق وما إلى ذلك ، ولكن علما واحدا منها لا يتعرض لشرح معانى هذه المصطلحات وأمثالها شرحا وافيا شافيا ، بالرغم من أنها تستخدم فى جميع الدراسات على اختلاف أنواعها ، ولا تتحد معانيها دائما فى هذه الدراسات .

ومن حيث إن الفلسفة علم من العلوم ، صبح أن ندخلها تحت ذلك العنوان العام ، أعنى « ثمرات النشاط العقلى الإنسانى » . ولكن يجب أن نميزها عن غيرها من أنواع ذلك النشاط التى تتحد معها فى الجنس مثل الفن والدين ، بأنها تطالب العقل الإنسانى بالتصديق بها تصديقا مطلقا .

٩ — وهنالك اعتراضات على تعريف الفلسفة السابق وهى :

(١) أن الفلسفة لما كان لها دائما صبغة فردية : أى لما كانت دائما

ثمرة لمجهود أفراد من الفلاسفة ، حق لنا أن نتردد في وصف أى فلسفة من الفلسفات بأنها علم من العلوم . نحن لا نتكلم عن « علم طبيعة » هلمهولتز أو ماكسويل ، ولا عن « كيمياء » برزيليوس أوليبيج ، ولا عن « تاريخ » رانك أو تين ، ولا عن « علم قانون » سافنى أو فاختر . ولو ورد اسم عالم من العلماء فى واحد من هذه العلوم ، لما كان ذلك إلا لاتصاله بكشف علمى خاص أو نظرية علمية لم يسلم بها جمهور العلماء بعد ولا تزال تقترن باسمه ، وإليه وحده يرجع الأمر فيها . أما الفلسفة فهى إلى حد كبير جدا من عمل الأفراد ، (نقول فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس وفلسفة كنت أو هيغل أو اسبنوزا وهكذا) ، وإن كنا نجد فى بعض العلوم الفلسفية آراء شخصية تتجمع حول مبدأ من المبادئ العامة المسلم بها عند جميع الفلاسفة .

(ب) إن الفلسفة لا تبحث فى « المبادئ » فى كل علم من العلوم الداخلة تحتها : فالأخلاق مثلا مهمتها البحث العلمى فى الحياة الخلقية وقوانينها ، وتحديد الشروط الواجب توافرها فى كل عمل يصلح أن يكون موضوعا للحكم الخلقى . وكذلك علم الجمال يبحث فى اللذة الوجدانية وقوانينها . ولا يجحد إلا مكابر أن هذين العلمين المجمع على عدهما من العلوم الجزئية أيضا (قارن الفصلين ٩ ، ١٠) ، اللهم إلا إذا أخذ بوجهة نظر قديمة غريبة فى تعريف الفلسفة كوجهة نظر «لطره» الذى يعرفها بأنها النظر فى الفكر الذى تصدر عنه أحكامنا فى حياتنا المادية وحياتنا العلمية الدقيقة . على أنه ليس من العسير أن نبين أن هذا التعريف على الرغم من سعته ، لا يشمل جزءا كبيرا من دائرة البحث الفلسفى .

ينتهى بنا البحث إذن إلى النتيجة الآتية وهى أن تعريفا للفلسفة مثل تعريف «أوبرفج» الذى يعتبر من أكثر تعريفاتها ذيوعا وانتشارا فى العصر الحديث ،

ناقص في جنسه القريب وفي فصله . وهذه النتيجة تبرر ما اعتزمنا فعله في موضع آخر من هذا الكتاب ، وهو البحث عن تعريف للفلسفة يشرح الغرض الأساسي منها . ملاحظة : نقرأ أحيانا كلاما عن « مصدر التفكير الفلسفي » حيث ينظر المتكلم إلى الفلسفة باعتبارها حركة وليدة لعامل خاص أو عاطفة معينة . فأفلاطون يعتبر العَجَب ، وهربارت الشك أصلا للتفلسف . ولكن الرغبة في استطلاع وجود أي شيء أو معرفة حقيقته (وهي التي أشار إليها أفلاطون باسم العجب) ، والشك في صحة بعض القضايا ، إنما هما وجدانان يحفزان على متابعة البحث في جميع فروع العلم على السواء . أما نسبتها إلى الفلسفة بوجه خاص فيشعر بوجود شيء في موضوع الفلسفة ، من شأنه أن يحرك في نفس الفيلسوف هذين الوجدانين (مع أن الأمر ليس كذلك) . على أن هذا لا يقتضي أننا ننكر أن التوفيق في معالجة المشاكل الفلسفية يتطلب مقدرة خاصة أو موهبة معينة .

الفصل الثالث

تصنيف العلوم الفلسفية

١ — يجب أن يخضع أي تصنيف للعلوم الفلسفية دائما لتعريف من تعريفاتها . ولذلك كان للفروق بين التعريفات التي ذكرناها في الفصل السابق فروق موازية لها في تصنيفات العلوم الفلسفية ، وإن لم يكن كل من وضع للفلسفة تعريفا قد وضع بالفعل أيضا تصنيفا لعلومها . وربما كان أول تصنيف نعرفه للعلوم الفلسفية تصنيف أفلاطون ، فإنه

فرق بين ثلاثة علوم (لا بالاسم ، بل في كيفية معالجته لها) : الأول الجدل ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث الأخلاق ، أما الجدل (dialectic) فيشمل في تصنيفه النظر في العلم الإنساني وفي مسائل « ما بعد الطبيعة » ؛ وهو البحث في المعقولات والنظر في طبيعة وجود الأشياء . أما العلم الطبيعي فيشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية وعلم النفس . وأما الأخلاق فيعنى بها أفلاطون ما نغنيه نحن اليوم : أى أنها العلم الذى يبحث في السلوك الإنسانى .

غير أن من الواضح أن تحديد أجزاء الفلسفة على هذا النحو لا يجعل منها وحدة بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، وإن كان الغرض منه الإشارة إلى أهم خصائصها . أخذ الرواقيون والأبيقوريون بتصنيف أفلاطون فازداد أثر ذلك التصنيف في التفكير الفلسفى الذى تلاه ، وظل ذلك الأثر متحكماً في الفلسفة حتى القرون الوسطى وما بعدها .

٢ — غير أن السبب في انتشار تصنيف أفلاطون يرجع إلى عامل آخر ، وهو أنه لم يصل إلينا من أرسطو تصنيف دقيق للعلوم الفلسفية . نعم ينسب إليه عادة تقسيم الفلسفة إلى نظرية وعملية وشعرية على أساس عبارة أثرت عنه ، ولكننا قد أشرنا (راجع الفصل الثانى فقرة ٣) إلى أن تعريف الفلسفة الذى وضعه أرسطو وطبقه كان أضيق من ذلك بكثير . وحيث إنه ليس في تقسيمه لمذهبه ما يدل على هذا التصنيف الثلاثى ، فإن من المحتمل أن الكلمة «dianoia» ، (الواردة في عبارته) ، يجب ألا تترجم بكلمة فلسفة . ولكننا من ناحية أخرى نجد أرسطو قد استعمل كلمة « الفلسفة النظرية » للدلالة على علوم الرياضة والطبيعة والإلهيات مما يحملنا بالضرورة على افتراض أنه قصد بها شيئاً متما ومقابلاً للفلسفة العملية ، ومهما يكن من الأمر فإن من الواضح أن تعريفات أرسطو للفلسفة لم يكن لها أثر كبير في التفكير الفلسفى من بعده .

وفي ابتداء العصر الحديث نجد للعلوم الفلسفية تصنيفاً جامعاً على أساس جديد وهو تصنيف فرانسيس بيكون في كتابه *De dignitate et augmentis Scientiarum* (قارن الفصل الثاني فقرة ٥) فقد قسم بيكون أولاً القوى العقلية المدركة ، ثم قرر بعد ذلك لأول مرة قاعدة لم تعد من يدافع عنها في زمن من الأزمان ، وهي أن البحث السيكولوجي يجب أن يكون أساساً لكل فلسفة ، بل ولكل علم . أما القوى العقلية التي نحصل بها المعرفة فهي الذاكرة والتخيلة والمفكرة أو العاقلة . وبالأولى نحصل علم التاريخ ، وبالثانية الشعر ، وبالثالثة الفلسفة . ثم قسم الفلسفة تقسيماً آخر باعتبار موضوعاتها : لأن موضوع البحث الفلسفي إما الله أو الطبيعة أو الإنسان : فهي إذن ثلاثة أقسام : الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية والفلسفة الإنسانية (الانثروبولوجيا) . وقد فرق بيكون في كل نوع من هذه الأنواع بين الناحية النظرية والناحية العملية . وبهذه الطريقة نفسها وبتحديد الموضوعات تحديداً أدق قسم العلوم الثلاثة السابقة إلى فروعها المتعددة .

ومما يدل على مدى تأثير تصنيف بيكون للعلوم الفلسفية أن دلامبير *d'Ambert* قد أخذ به في مجلته في البحث التمهيدى الذى جعله مقدمة لدائرة المعارف المشهورة (سنة ١٧٥١) .

٣ - ظهرت ثمرة هذه القاعدة الجديدة في تصنيف « كرسطيان وواف » للعلوم الفلسفية^(١) ذلك التصنيف الذى يستند أيضاً إلى أساس سيكولوجي : فإن « وولف » يفرق بين ما يسميه القوة الإدراكية وما يسميه القوة النزوعية ، ثم يقسم الفلسفة إلى قسمين : نظرية وهى ما بعد الطبيعة ، وعملية . ولكنه يعود فيصنف الفلسفة على أساس الموضوع .

(١) قارن الفصل الثانى فقرة ٦

فالفلسفة التي تبحث في الله والعقل والعالم (وهي الفلسفة النظرية) تنقسم بدورها إلى العلم الإلهي وعلم النفس والعلم الطبيعي أو علم العالم (الكسمولوجيا) ، وتستند هذه العلوم الجزئية النظرية إلى علم أساسي عام هو علم الأنطولوجيا (أو البحث في الوجود) الذي تنحصر مهمته في دراسة العقولات الكلية التي يستخدمها العقل : أعني المقولات .

أما الفلسفة العملية فتتنقسم إلى علوم الأخلاق والاقتصاد والسياسة ، وتبحث على التوالي في الإنسان من حيث هو فرد ، والإنسان من حيث هو عضو في أسرة ، ثم من حيث هو فرد في أمة . وتستند هذه العلوم أيضاً إلى علم أساسي هو الفلسفة العملية العامة .

ويجمل « وولف » علم المنطق مقدمة لكل من الفلسفة النظرية والعملية على السواء ، ويعتبره علماً صورياً بحثاً . غير أنه بعد ذلك يُدخِل مع هذا التصنيف تصنيفاً آخر يتعارض معه بعض التعارض ، وهو تصنيف العلوم على أساس منهج البحث في كل منها . وهو يفضل المنهج الرياضي القياسي الذي نستنتج فيه النتائج الجزئية من المقدمات الكلية ، وإن كان يمتدح أيضاً المنهج الاستقرائي الذي تستنتج فيه النتائج العامة من المقدمات الجزئية ، ويشرحه . وكأن « وولف » بذلك يقابل بين العلوم النظرية والعلوم التجريبية ؛ فإننا نراه يتحدث عن علم اللاهوت التجريبي جنباً إلى جنب مع علم اللاهوت النظري . وبنفس المعنى يصح أن نتحدث عن علم الطبيعة التجريبي وعلم الطبيعة النظري ، وعن علم النفس التجريبي وعلم النفس النظري ، وهكذا . ولكن ليس هذا التقابل سوى تقابل في منهج البحث ؛ أما موضوعات العلوم (التجريبية والنظرية) فواحدة ، في حين أن المناهج المتبعة في معالجة هذه الموضوعات مختلفة . غير أننا نجد في هذا التقابل

تلميحاً إلى التمييز بين الفلسفة والعلوم الجزئية ، وهو تمييز لا نكاد نعثر له على أثر قبل « وولف » .

وقد كان يراد بالكسمولوجيا (علم العالم) أو العلم الطبيعي في الأصل مجموعة العلوم الطبيعية ؛ ولكن الفلاسفة استعملوا بعد ذلك اصطلاحين مختلفين ليسهل عليهم التعبير عن الفرق بين البحث في الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي .

٤ — أهم تصنيف للعلوم الفلسفية في العصر الحديث هو تصنيف « هيجل » : وهو يفرق بين العلم الذي يبحث في مطلق المعرفة ونشأتها ، وبين أى شرح خاص لبعض مسائلها : ويسمى الأول علم ظواهر العقل Phenomenology of the mind ثم يشرح « هيجل » بعد ذلك مراحل التطور التاريخي التي يجتازها العقل في كسبه للمعرفة حتى يصل إلى آخرها وهي مرحلة العلم المطلق : وهذه المراحل ست . أما المنهج المتبع فيها — أى طريقة الانتقال من إحدى هذه المراحل إلى الأخرى — فمنهج منطقي لا سيكولوجي : أو هو طريقة الجدل التي يستخدمها هيجل في صورة مطردة دقيقة . وأساس هذه الطريقة الهيجلية هي أن المراحل العليا للمعرفة لا تحل محل المراحل الدنيا فحسب ، بل تأخذ منها لنفسها ما هو حق فيها ، بحيث إن المرحلة العليا — وهي مرحلة العلم المطلق — تحتوى في نفسها كل ما هو حق في المراحل الدنيا التي تسبقها . ويعرّف هيجل المنطق بأنه العلم الذي يبحث فيما يحتوى عليه « العلم المطلق » . أما منهج البحث فيه ، فالطريقة الجدلية نفسها : مبتدئاً بالفكرة العامة المجردة التي هي فكرة الوجود صاعداً إلى الفكرة المطلقة التي هي أحفل الأفكار كلها وأغزرها معنى ، ويتفرع عن المنطق علمان فلسفيان : فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل .

وإننا لنجد تصنيفاً مماثلاً لهذا عند « فنت » بالرغم من الاختلاف في وجهة

نظرة العامة ؛ فإن « فنت » يرى أن الواجب علينا أن نبدأ أولاً بالبحث في أصل المعرفة كلها من ناحية مادتها — وهذا هو علم الاستمولوجيا ، ثم ندرس المعرفة ثانياً من حيث المبادئ التي تقوم عليها المعرفة وتستند إليها بطريقة منظمة ، وهذا هو ما يسميه « البحث في المبادئ » أو « نظرية المبادئ » : وينقسم بدوره إلى قسمين : بحث عام في المبادئ وهو « مابعد الطبيعة » وبحث خاص ويدخل تحته فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل . ومن الواضح أن هذا التصنيف قريب الشبه جداً في جوهره من تصنيف هيجل ، ولكن اختلاف الفيلسوفين في المنهج وفي المعنى الخاص الذي يعطيه « فنت » لكلمة « نظرية المبادئ » يكفيان للتمييز بين التصنيفين .

وقد أشرنا قبل ذلك إلى تصنيف هربرت (الفصل الثاني فقرة ٧) : ولا يتسم المقام هنا لمناقشة التصنيفات الفلسفية الجديدة التي حاول وضعها بعض الفلاسفة في الوقت الحاضر .

٥ — لننذكر الآن التعريف الذي ارتضيناه للفلسفة وهو أنها « البحث في المبادئ » (الفصل الثاني فقرة ٨) ، ولنسأل أنفسنا السؤال الآتي : بأي معنى من المعاني وعلى أي وجه يمكن أن يقسم هذا العلم إلى أقسام مختلفة ؟ ويجب أن نعرف كلمة « المبادئ » أولاً تعريفاً يسمح بالقسمة لكي تكون قسمة العلم الذي يبحث فيها ممكنة أيضاً . ويظهر أن تعريفاً من هذا النوع — أي تعريفاً يفرق بين أنواع المبادئ — متضمن في تقسيم « فنت » لنظرية المبادئ إلى خاصة وعامة . ولكن يظهر أن تصنيف العلوم الفلسفية تصنيفاً جامعاً منظمًا سيظل متعذراً ما دام لا يوجد للفلسفة تعريف عام واحد مسلم به عند الجميع . بل إنه ليس من العسير علينا أن نبين أن كل تصنيف من التصنيفات السابقة قاصر عن تحقيق الغاية

المقصودة منه . ويجب أن نرفض أولاً فكرة فلسفة اسمها « فلسفة العقل » فإنه إذا كان المقصود بهذا الاسم النظر في العلوم العقلية ، كفقہ اللغة وعلم القانون والتاريخ الخ ، خرج به علما الأخلاق والجمال . في حين أن القول بأن علم النفس هو الأساس العام لهذه العلوم العقلية جميعها ، لا يساعد على وضعه في المكانة الخاصة التي له في الفلسفة العامة . ولكن حتى لو غرضنا النظر عن هذه المسألة ، فإننا لا نرى أملاً مطلقاً في الوصول إلى تصنيف علمي دقيق على أساس تعريف واحد عام للفلسفة يُجمِّع الفلاسفة عليه . وليس علينا إلا أن ننظر إلى التاريخ لنرى العلوم التي كانت يوماً ما تعد من الفلسفة ، ثم سقط ذلك الوصف عنها ؛ أو بعبارة أخرى ، ليس علينا إلا أن نتذكر المعاني المختلفة التي تواردت على كلمة فلسفة^(١) فوولف مثلاً لا يتردد في إدخال علم النفس التجريبي « empirical » وعلم الطبيعة في الفلسفة ، في حين أن « فنت » يعتبر الأول من العلوم الجزئية الخاصة ، ويخرجه من طائفة العلوم الفلسفية . أما علم الطبيعة فقد استقل عن الفلسفة منذ زمن بعيد وأصبح من العلوم الجزئية . وديكارت يعد الطب والميكانيكا من أجزاء الفلسفة ونيوتن يسمى كتابه العظيم : *Naturalis philosophia - principia mathematica* (المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية) من غير أن يقصد مطلقاً إلى كتابة كتاب في فلسفة الطبيعة. بالمعنى الذي نفهمه اليوم من هذه العبارة . وأوغسط كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) وهربرت سبنسر يعدان الاجتماع جزءاً من الفلسفة ويسدان بذلك فراغاً تركه سيكون في تصنيفه للعلوم . على أنه لن يمضي زمن طويل حتى ينفصل هذا العلم أيضاً عن الفلسفة ويصبح في عداد العلوم المستقلة . ولو أن الفلسفة كانت علماً واحداً له موضوع محدود دائم لما كان هناك معنى

(١) راجع الفصل الثاني .

لكل هذا الاختلاف في الرأي حول أقسامها وفروع هذه الأقسام .

٦ — أدى بنا النظر في التصنيفات التي وضعت للعلوم الفلسفية إلى نفس النتيجة التي أدى إليها النظر في تعريفات الفلسفة التي جرى العرف بذكرها . ومعنى هذا أن مشكلة أساسية تواجهنا في الحالتين ، وهذا مبرر آخر يدفعنا إلى وضع تعريف جديد يعبر تعبيراً صادقاً عن كل ما هو مسلم بصحته في الفلسفة من حيث مادتها وطبيعتها .

ومهما يكن من الأمر ، فإنه لا بد لنا من الأخذ بتصنيف ما نعتمد عليه في دراستنا للعلوم التي لا جدال في أنها فلسفية ، والتي سنشرحها في الباب التالي . وتحقيقاً لهذا الغرض الأولى سنقسم موضوع بحثنا إلى علوم فلسفية عامة وعلوم فلسفية خاصة . أما الأولى فتتعلق بمادة المعرفة الإنسانية جميعها : إما من حيث الأسس التي تقوم عليها المعرفة ، أو من حيث تمامها أو منهجها . وأما الثانية فتتعلق ببعض النواحي العلمية الخاصة . ولن نتعرض هنا مطلقاً لمسألة ما إذا كانت العلوم التي نسميها بالعلوم الفلسفية الجزئية جديرة حقاً بأن يطلق عليها الاسم العام للفلسفة بحسب أى تعريف من التعريفات التي ذكرناها ، فإن غرضنا من التصنيف ليس إلا أن نتخذه تكأة نتكى عليها في دراستنا للعلوم المختلفة التي تعد اليوم علوماً فلسفية . بعبارة أخرى ، ليس غرضنا إلا أن يكون كلامنا منطقياً سليماً من غير أن نتورط في الأخذ بتعريف معين للفلسفة برمتها .

وسندرج تحت اسم العلوم الفلسفية العامة علم « ما بعد الطبيعة » والمنطق ونظرية المعرفة : وتحت اسم العلوم الفلسفية الخاصة ، فلسفة الطبيعة وعلم النفس والأخلاق وفلسفة القانون وعلم الجمال وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ . أما علم الاجتماع فقد أدخلناه هنا في فلسفة التاريخ .

الباب الثاني

العلوم الفلسفية

(١) العلوم الفلسفية العامة

الفصل الرابع

ما بعد الطبيعة

١ — ظهر اسم « ما بعد الطبيعة » بطريقة عرضية بحثة ؛ فإن ناشري كتب أرسطو كانوا قد وضعوا بحوثه ودراساته الفلسفية العامة بعد دراساته في العلوم الطبيعية . ولما كانت هذه الأخيرة تعرف باسم الطبيعة (فوسيقا) أطلقوا على الأخرى اسم ما بعد الطبيعة (ميتا فوسيقا) ، أى الذى يلي الطبيعة فى الترتيب . وقد كان هذا الترتيب فى أصل نشأته تاريخيا صرفا ، ولكنه اعتبر فيما بعد ترتيبا صحيحا من الناحية المنطقية . وليس بالشىء الغريب أن نجد الفلاسفة — حتى فى القرن الثامن عشر — يبحثون فى المعنى المزدوج لكلمة « ميتا » (بعد) بحثا مستقلا بعيدا عن التأثير بأصلها التاريخي . أما « ما بعد الطبيعة » الذى وضعه أرسطو فيبحث فى الصفات العامة للوجود ، ويحاول الوصول إلى نظرية عامة فى طبيعة العالم . وإذن فليس من الحق مطلقا القول بأن أرسطو قد ابتدع ذلك العلم الذى أطلق عليه هذا الاسم بسبب دراساته التى أسلفنا ذكرها . فقد درّسَ

مسائل ما بعد الطبيعة قبل أرسطو الفلاسفة الأيونيون — المتقدمون منهم والمتأخرون — كما درسها أفلاطون وغيره . واسم « الجدل » الذى نجده فى كتابات أفلاطون^(١) ، يطلق على البحث فى مسائل أشبه بتلك التى يعالجها أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » ، غير أن كلمة الجدل قد انحطت فى مستواها بعد ذلك على أيدي رجال العصر المدرسى ، لأن الجدل كان إحدى المواد المقررة فى مناهج المدارس فى القرون الوسطى ، ثم آل أمره بعد ذلك إلى نوع من المناقشات العقيمة والحجاج العقلى الذى لا طائل تحته . نم جاء شلير ماخر (١٧٦٨ — ١٨٣٤) ، فأحيا هذا الاسم من جديد وأطلقه على « ما بعد الطبيعة » ومباحث المعرفة ، وجاء بعده هيجل فأدخله فى فلسفة عصره واستعمله اسما لطريقته الجدلية المعرفة^(٢) . ثم أطلق ديرنج (E. Dühring) — وهو أقرب إلينا فى الزمن من هذين — على مقالته البارعة فى الزمان والمكان والعلية والالاهية اسم « الجدليات الطبيعية »^(٣) .

٢ — وإذا أخذنا بتعريف الفلسفة بأنها علم المبادئ^(٤) ، وجب أن نعتبر « ما بعد الطبيعة » العلم الذى يبحث فى أعم المبادئ . وبذلك تكون مهمته البحث فى معنى الوجود والتغير والإمكان والفعل والضرورة ونحو ذلك من العقولات . ولكن كثيرا من الفلاسفة من أتباع « وولف » يعدون هذه المسائل موضوعا لفرع خاص من فروع « ما بعد الطبيعة » ، هو مبحث الوجود (أو الانطولوجيا) . فلفظه مثلا يقسم فلسفته فى « ما بعد الطبيعة » إلى الانطولوجيا (البحث فى الوجود) ، والكسمولوجيا (البحث فى العالم) ،

(١) قارن الفصل الثالث الفقرة الأولى . (٢) قارن الفصل الثالث الفقرة الرابعة .

(٣) ظهرت سنة ١٨٦٥ . (٤) راجع الفصل الثانى الفقرة ٨ .

والسيكولوجيا (البحث في النفس) ، ويعتبر مهمة القسم الأول البحث في أعم صفات الوجود . غير أن « ما بعد الطبيعة » يفهم من ناحية أخرى على أنه البحث في الوجود الحقيقي في مقابل العلوم الجزئية التي تعنى بالبحث في ظواهر الوجود . وعلى هذا الرأي تصبح مسألة « ما بعد الطبيعة » معرفة واجب الوجود لذاته -- أى معرفة ما يجب أن يفترض وجوده بالضرورة وراء عالم الظواهر : ومن ينظرون إلى ما بعد الطبيعة هذه النظرة ديكرت واسبنوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) وليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) وهربارت وشوبنهاور (١٧٨٨ - - ١٨٦٠) وفون هارتمان ، وإن كانوا يختلفون اختلافا كبيرا في الأساليب التي يتخذونها والحجج التي يدلون بها في الدفاع عن « ما بعد الطبيعة » ، والبرهان على أنه بحث في مقدور العقل الإنساني . بهذا المعنى يمكن وصف « ما بعد الطبيعة » بأنه نظرية في طبيعة العالم ، أو بحث متمم -- وإلى حد ما مصحح -- للنتائج التي تصل إليها العلوم الجزئية . وفي هذا المعنى كذلك نجد الميزة التي امتاز بها « ما بعد الطبيعة » بل الفلسفة برمتها ؛ فإن نظرية في طبيعة العالم -- على حد التعبير الذي جرى به العرف -- ليست من عمل العقل النظري وحده -- بمعنى أنها ليست مجرد تحليل عقلي للحقائق العلمية ، ثم تركيب هذه الحقائق على نحو آخر ، بل هي أيضا ثمرة لناحييتين أخريين من نواحي العقل الذي ينظر في هذه الحقائق العلمية وهو يشعر شعورا خاصا ، وينزع إلى حاجات ومطالب معينة . وهاتان الناحيتان هما الوجدان والإرادة . أى أن نظرية في طبيعة العالم يجب أن تشبع الرغبة الملحة ، ليس للعقل وحده ، بل للإرادة أيضا : أو بعبارة أعم يجب أن تشبع مطالب الحياة الإنسانية كلها . وهذا المعنى هو الذي يلاحظه الفلاسفة في « ما بعد الطبيعة » عند ما يعددون المذاهب الفلسفية المختلفة . فذهب الوحدة ومذهب

الاثينية ، والمذهب المادى والمذهب الروحى الخ كلها لنظريات ميتافيزيقية متقابلة . بل إن « كنت » الذى تصدى لإثبات أن « ما بعد الطبيعة » ليس جديرا بالبقاء كعلم من العلوم ، لم يسعه إلا أن يعترف بأنه يشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشرى ، ولم يعتقد لحظة واحدة أن « نقده » قد برهن على أن جميع نظريات ما بعد الطبيعة نظريات مستحيلة .

٣ - والنتيجة الهامة التى وصل إليها « كنت » من نقده لما بعد الطبيعة هى أنه برهن على أن كل فلسفة ميتافيزيقية يجب أن يسبقها أولا النظر فى حدود قوتنا المدركة ؛ ومن أجل هذا عرف بأنه مؤسس « الفلسفة النقدية » ، لأنه برهن بأدلة قاطعة على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة لعهد خالية من الصبغة العلمية ، أعنى البحوث التى كتبت فى فروع الفلسفة النظرية الثلاثة تبعا لتصنيف وولف ؛ وهى علم النفس النظرى ، والكسمولوجيا (البحث فى الكون) والعلم الإلهى . وهالك أدلته :

أولا : إن النتيجة التى وصلوا إليها فى علم النفس النظرى ، وهى أن العقل جوهر غير قابل للفساد ، تستند إلى خطأ فى الاستدلال ، لأنهم استدلوا بالذات (الأنا) — التى نسند إليها أفعالنا إسناداً منطقياً — على وجود « أنا » جوهرية غير قابلة للفناء .

ثانياً : إنهم فى بحثهم فى الكون « الكسمولوجيا » يضعون قضايا عن صفات العالم الزمانية والمكانية والعلية ، ويفترضون صدق هذه القضايا صدقاً مطلقاً . ولا أساس لافتراضهم هذا ، فإن قضايا أخرى مناقضة لتلك يمكن وضعها والبرهنة على صحتها ، ولهذا ظهرت القضايا المعروفة « بالمتناقضات الكونية » .

فالنهاية والالانهاية فى الزمان والمكان والعلىة صفتان متناقضتان ، ومع ذلك يمكن البرهنة على كل منهما بأدلة متكافئة فى قوة الإقناع .

ثالثاً : يهدم « كنت » بنقده الأدلة التى وضعها رجال اللاهوت النظرى للبرهنة على وجود الله ، أعنى البراهين الثلاثة التى هى برهان الوجود أو البرهان الوجودى ؛ وبرهان العالم ؛ ورهان الغاية أو البرهان الطبىعى الإلهى ؛ ويوضح أن الطرق التى استخدمت فى هذه البراهين ليست طرقاً علمية دقيقة . كيف يمكن الانتقال مثلاً من فكرة كائن أعلى تام الكمال إلى تقرير وجوده ^(١) ؟ وكيف يمكن استنتاج علة غائية من أن طبيعة العالم تجرى على نسق واحد مطرد ^(٢) ، وكيف يصح لنا أن نستنتج من وجود غاية فى الحوادث الطبيعية أنها من صنع عقل أعلى مدبر لها ^(٣) ؟ فى مقابل هذه الأفكار الميتافيزيقية التى يبحثها الفلاسفة فى مناسبات مختلفة ، وضع « كنت » مبدأه السديد الموفق الذى طلق عليه اسم المبدأ المنظم Regulative principle ، ومعناه أن يفترض الفيلسوف فرضاً ما يقصد به تنظيم بحثه العلمى من غير أن يدعى أن لهذا الفرض قيمة خاصة فى ذاته ؛ أو بعبارة أخرى يفترض مبدأ أعلى يكون الفرض من افتراضه تسهيل البحث لا غير . ولما كان مما يسهل البحث فى العالم الطبىعى مثلاً أن يفترض أن العالم لانهائى ، اعتبر هذا الفرض (أعنى أن العالم غير متناه) لا ما يناقضه (وهو أن العالم متناه) مبدأً منظماً . ولا يحتم الأخذ بهذا المبدأ على الفيلسوف أن يجعل فكرة الالانهاية الميتافيزيقية جزءاً من نظريته العامة فى طبيعة العالم . وعند ما بحث « كنت » مسألة الجبر والاختيار أداه بحثه إلى أننا يصح على الأقل أن نفترض وجود سلسلة

(١) إشارة إلى البرهان الأول . (٢) إشارة إلى البرهان الثالث .

(٣) إشارة إلى البرهان الثانى (قارن الفصل الثانى والعشرين) .

من الحوادث لا علة لأولاها ، على شرط أن تكون هذه الحوادث خارجة عن دائرة العالم المحسوس — الذى هو وحده موضوع البحث العلمى — وعن دائرة تجاربنا . وقد كان هذا هو الأساس الذى بنى عليه « كنت » فيما بعد ميتافيزيقا الأخلاق الذى يطالب فيه بالتسليم بحرية الإرادة .

٤ — ربما كانت الفلسفة التى ظهرت بعد « كنت » أغنى وأحفلى بالبحوث الميتافيزيقية من أية فلسفة ظهرت فى عصر آخر . ولكننا سنتأثر العناصر الميتافيزيقية فى كتابات الفلاسفة المثاليين مثل فichte وSchelling وHegel ، أقل من تأثرنا لما فى الفلاسفة الواقعيين من أتباع « كنت » أمثال Herbart وشوبنهاور ؛ فإن الواقعيين قد حاولوا صراحة الوصول إلى العلم بحقائق الأشياء لكي يقفوا على فكرة « الشيء بالذات » الذى زعم « كنت » أنه حقيقة وراء عالم الظواهر ، وإن كان يعترف فى شرحه النقدى لحدود المعرفة الإنسانية أنه فى غير متناول البحث العلمى على الإطلاق . وقد كان هم فichte وSchelling وHegel أول الأمر تنظيم فلسفة « كنت » فحسب ، وسار فى هذه الطريق نفسهارينهولد (١٧٥٨) — (١٨٢٣) ، باحثاً عن مبدأ عام يخضع له قوى العقل الإدراكية كلها ، فوصل إلى مبدأ أعلى تخضع له القوة المفكرة ، وبذلك جمع بين عناصر فلسفة « كنت » النظرية — أو فلسفته النقدية — فى العقل المجرد ، وأنف منها وحدة متماسكة . ولكن فichte ذهب إلى أبعد من ذلك ، فسعى إلى الوصول إلى مبادئ عامة لنقد العقل المجرد ونقد العقل العملى معاً ، ووجد فكرة النفس « Self » ملائمة لغرضه كل الملاءمة . نعم إن « كنت » رأى أن افتراض وجود النفس ضرورة منطقية للمعرفة — أى لفلسفة النظرية — أما الإرادة فقد عرفها فى فلسفته العملية بأنها ذلك « الشيء بالذات » الذى به تقوم الظواهر التى تتألف منها الطبيعة الإنسانية . ففكرة

لأننا «Ego» إذن يمكن اعتبارها أساس فلسفة «كنت» النظرية والعملية على السواء . وقد ذهب كل من شلنج (١٧٧٥ — ١٨٥٤) وهيغل لتحقيق هذه الغاية نفسها ، إلى درجة أعمق في التجريد . أما الأول فقال : إن مبدأ الذاتية المطابقة «Absolute identity» هو المبدأ الأعلى لكل تفكير فلسفي ، في حين اعتبر هيغل ذلك المبدأ فكرة الوجود المطلق أو المطلق فقط ، وهي فكرة مشابهة لفكره شلنج . ظهر إذن مما ذكرناه في هذا المختصر التاريخي أن هؤلاء الفلاسفة قد اعتبروا « ما بعد الطبيعة » نتيجة ثانوية ، ولم يعدوه الغاية القصوى من البحث الفلسفي . بل إن تسليم هيغل بوجود عالمين مختلفين متمايزين هما عالم الفكر وعالم الموجودات الخارجية ، دليل واضح كاف على أنه ينكر على « ما بعد الطبيعة » أنه علم خاص يبحث في حقيقة الأشياء . ومن هذا يتبين أنه لا يوجد من الناحية التاريخية ما يؤيد زعم بعض المحدثين من أن بحوث هيغل الميتافيزيقية كانت السبب فيما أصاب الفلسفة من بعده من سوء السمعة . والحق أن هيغل قد نظر إلى مهمته (في الفلسفة) بنفس العين التي نظر بها العلماء المتأخرون إلى مهمتهم ، فإنه أراد أن يضع شرحا كاملا للأشياء على ماهي عليه بطريقة منطقية قياسية . فالاقتراض إذن لا يمكن أن يرد على الغرض الذي توخاه هيغل ، وإن ورد على المنهج الذي اتبعه لتحقيق ذلك الغرض .

ه — أما في إنجلترا فلم يكن لعلم « ما بعد الطبيعة » في أي وقت من الأوقات قدم ثابتة راسخة ، إذ الفلسفة الإنجليزية صريحة في تجريبيتها ، ولم يخطر ببال كبار المفكرين من الإنجليز أن يمزجوا الفلسفة الطبيعية وعلم النفس بمباحث الأخلاق ، فيصلوا بذلك إلى مثل المسائل الفلسفية الغريبة التي تتألف منها موضوعات الفلسفة في القارة الأوروبية . بل إن هذا المزج نفسه لم يخطر ببالهم أنه

أمر ممكن ، وقد درسوا الفلسفة دائماً كما لو كانت علماً من العلوم الجزئية —
أو على أقل تقدير — كما لو كانت أداة تستعين بها العلوم الجزئية ، وبخاصة
العلوم الطبيعية . ولكن لنا أن نستثنى منهم باركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣)
وبعض الفلاسفة الاسكتلنديين الذين خرجوا على العرف العام . وقد نظر إلى
« ما بعد الطبيعة » منهم في العصر الحديث هذه النظرة وأيدها بأدلة مفصلة
هربرت سبنسر الذي يعرف مذهبه بمذهب « اللأدرية » . فإن اسبنسر يسلّم بوجود
« موجود مطلق » (وهو ما يسميه كنت الشيء بالذات) ويعتبره مقوماً لعالم
الظواهر ؛ ولكنه يرى أن العلم الإنساني كله ينحصر في إدراك نسب وإضافات ،
ولذلك يدع ذلك الموجود المطلق من غير تعريف أو وصف ولا يطلق عليه شيئاً
يحدد لنا معناه حتى الأوصاف السلبية . ولمدرسة اسبنسر اسم آخر كثيراً ما يطلق
عليهم وهو اسم « الوضعيين » . ولكن كلمة المذهب الوضعي كانت في الأصل اسماً
لفلسفة أوغسط كونت التي شرحها في كتابه « دراسة في الفلسفة الوضعية »^(١)
ومعناها أن الفلسفة ليست إلا تنظيم أو ترتيب النتائج التي يتوصل إليها في العلوم
الجزئية . أما في العصر الحاضر فقد توسّع في معنى كلمة الوضعيين وأصبح في الإمكان
إطلاقها على عدد غير قليل من الفلاسفة المحدثين . وأهم ما يمتاز به المذهب الوضعي
رفضه الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) بحذاقها ، واعتباره الفلسفة علماً كلياً ، والتجربة
وحدها أصل وأساس كل معرفة وموضوع كل علم . وبهذا المعنى يعتبر دافيد هيوم
(١٧١١ — ١٧٧٦) من الفلاسفة الوضعيين . ولكن « لاس » E. Lass الذي
يعسد كتابه في الفلسفة المثالية والوضعية^(٢) خلاصة تاريخية دقيقة للفروق بين

(١) ٦ مجلدات ظهرت ما بين ١٨٣٠ — ٤٢ .

(٢) ٣ مجلدات ظهرت ما بين ١٨٧٩ — ٨٤ .

هذين النوعين الكبيرين من فروع التفكير الفلسفي ، يرى أن نشأة الفلسفة الوضعية يجب أن يرجع بها إلى بروتا غوراس السوفسطائي . ثم إن هذه النزعة الوضعية تظهر كذلك في أتباع « كنت » من مفكرى العصر الحاضر أمثال لانج وكوهن وناتورب ولاسفتز وغيرهم ، فإنهم باعتبارهم الداحية النقدية أهم نواحي فلسفة « كنت » قد وقفوا من « ما بعد الطبيعة » موقفا أقرب ما يكون شبا بموقف الوضعيين .

٦ — ولكننا لا نستطيع أن نفصل بين هذه الآراء المتضاربة حتى نعين على وجه الدقة حدود « ما بعد الطبيعة » . ولو أننا فهمنا من كلمة « ما بعد الطبيعة » المعنى الذى يفهم منها أحيانا — أعنى البحث فى المعقولات الكائنة التى تستخدم فى تفسير ما ندركه من الحقائق فى تجاربنا^(١) ، لما أنكر أحد على هذا العلم مكانته العلمية ، إذ تنحصر مهمته بذلك فى حدود التجارب الممكنة ويصبح عاجزا عن القيام وحده بوضع نظرية عامة فى طبيعة الكون . ولكننا نرى أن أفضل اسم لهذا العلم — إذا فهمناه على هذا النحو — هو نظرية المعرفة ، لأن مهمة هذه النظرية — أو هذا البحث على وجه التحديد ، كما سنبين ذلك بالتفصيل^(٢) ، هى البحث فى الصفات العامة للحقائق التى نعلمها عن طريق التجربة . وبذلك نكون قد فصلنا نظرية المعرفة من « ما بعد الطبيعة » . لم يبق بعد كل ما سبق لعلم « ما بعد الطبيعة » سوى البحث عن نظرية فى طبيعة العالم . وأما القول بأن نظرية فى طبيعة الوجود (كله) لابد أن تتعدى حدود ما يقع فى محيطنا من التجارب ، فهذا أمر لسنا بحاجة إلى إقامة الدليل عليه ؛ لأن النقص فى علمنا بالعالم أمر لا ينكره أحد . فالنقديون واللاأدريون والواقعيون إذن لا ينكرون ولا يدفعون بحجج

(١) قارن الفصل الرابع الفقرة الثانية . (٢) راجع الفصل الخامس .

سليمة قوية « ما بعد الطبيعة » إلا بالمعنى الثانى ، وإن كنا لانسلم لهم حتى فى موقفهم . هذا ، بأن حملتهم على « ما بعد الطبيعة » لها ما يبررها كل التبرير ، أو أنها متفتحة مع روح فلسفة « كنت » ، فإن هذا البحث يجب ألا يعارض ويطالب بالوقوف عند حدوده إلا إذا ادعى أن له صبغة علمية صرفة ، وأن نتأمله صادقة على الإطلاق . ولكن ما دام البحث فى مسائل « ما بعد الطبيعة » ضرورة ملحة يدعو إليها العقل البشرى ، فسيكون له دائماً ما يبرر وجوده كلما وجدت حاجة ماسة إلى وضع نظرية فى طبيعة الكون ؛ وما دام الدين — وهو العامل الآخر فى إشباع هذه الحاجة فى العقل البشرى — عاجزاً عن أن يمد الإنسان بنظرية شاملة عن الحياة والعالم . فإن البواعث على نشأة الدين كلها بواعث عملية من حيث إن مهمته بعث التفاؤل فى نظرة الإنسان إلى الحياة ، وإمداده بأساس قوى يبنى عليه أفعاله الفاضلة وما يسعى إلى تحقيقه منها . ولكن الأفكار التى يتحقق فيها غرض الدين عرضة لأن تعمل فيها المؤثرات الطبيعية للتطور العلمى ، ولذلك سرعان ما تجذ الرغبة فى التوفيق بين القوانين العلمية من جهة ، والأسس الثابتة الدائمة فى العقائد الدينية من جهة أخرى . أما تفاصيل هذا التوفيق فتختلف باختلاف العصور ، لأن نظريات العلوم فى تغير مستمر . ولكن التوفيق نفسه كان دائماً من نصيب « ما بعد الطبيعة » . فهو إذن فى رأينا نظرية فى طبيعة الوجود مستندة من ناحية إلى بواعث عملية ، ومن ناحية أخرى إلى ما تحتاج إليه العلوم دائماً من تعديل وتهذيب . وهكذا يشيد « ما بعد الطبيعة » بنيانه الشامخ مما تقدمه له العلوم الجزئية من نتائج وثمرات فى بعض مراحل تطورها ، بحيث نجد كل حقيقة علمية مكانها اللائق بها من ذلك البنيان مهما كان مكانها متواضعاً . ومن ناحية أخرى يُعنى « ما بعد الطبيعة » بالنظر فى المطالب العملية (الراسخة

في طبيعة الإنسان) وهي المطالب التي كان لها بالضرورة أثر في تحديد الصور الأولى لكل نظرية وضعها الإنسان في طبيعة الوجود . فهو إذن علم من العلوم بمعنى أنه يتخذ نتائج البحوث العلمية أساساً لكل بحوثه الخاصة . ولكنه لن يصل في يوم من الأيام إلى مستوى العلوم الحقيقية ، بمعنى أنه لن يتألف في يوم من الأيام من قضايا كلية مسلم بصحتها تسليماً عاماً . وذلك لأن التقدم المطرد في العلوم الجزئية يحول دون الوصول إلى حقائق قاطعة يعتمد عليها في وضع البناء الفلسفي ، وهذا مما يحملنا دائماً على أن نضيف إلى الحقائق التي نعلمها ، فروضاً تتفاوت في درجة احتمالها الصدق^(١) .

٧ — وإذا سئلنا : في أي الظروف يشعر الناس جميعاً بحاجتهم إلى نظرية في طبيعة الوجود — بقطع النظر عن اختلافهم في الطرق أو الأساليب التي يشبعون بها هذه الحاجة : أجبتنا في الحال بالأربعة الآتية :

- أولاً : ما يخامر الناس من شك في علاقاتهم السياسية والقانونية .
- ثانياً : شعورهم بالقلق وعدم الأمان والاطمئنان في أحوالهم الاجتماعية .
- ثالثاً : شعورهم بأن العلم بالظواهر الطبيعية وبالوسائل التي يمكن استخدامها في تحقيق الرغبات الإنسانية ، لا يزال ناقصاً مهما بلغت درجته من الدقة .
- رابعاً : أن الإنسان لا يدرك تمام الإدراك دخيلة نفسه ، ولا الوسائل التي بها يضبطها .

بعبارة أخرى تنبعث في الإنسان الرغبة دائماً إلى التفكير في نظرية جديدة

(١) يحسن بالقارى أن يقارن هذه الفقرة بما ورد في كتاب « فنت » System der philosophie (١٨٨٩) فإنه يحاول أن يستنتج — بمثل هذه الطريقة — أن من حق « ما بعد الطبيعة » أن يتجاوز حدود التجربة ، ولكن في نطاق العلوم الجزئية .

في طبيعة الوجود تصور له الوجود في صورة مثالية عليا ، كلما شعر بنقص في العالم الذي يعيش فيه — سواء في ذلك العالم الخارجي أو العالم النفسي — راجع إلى أن شؤون الحياة قد أتت على نحو ما أولم تأت على نحو آخر . هذه أيضا بواعث تدعو العقل الإنساني إلى الخوض في مسائل « ما بعد الطبيعة » . وقد تغلب روح البحث الميتافيزيقي أحيانا على أمة تكون قد حركتها من قبل عوامل أخرى مشابهة لتلك التي دعت إلى ذلك البحث ؛ فتثبت تلك الروح الميتافيزيقية وتقوى لوجود هذه العوامل^(١) . فنظرية « لينتز » في طبيعة العالم ، التي أحكم « وولف » وضعها وتنظيمها ، ظهرت في ألمانيا في وقت كانت الحياة العقلية والروحية في مختلف نواحيها على أتم استعداد لقبولها . وفكرة « وولف » عن « الحقيقة الواقعية » من أنها أمر عرضي وغامض ، شيء أدى افتراض وجوده إلى تأخر العلم الإنساني أكثر من أن يصبح أساسا ضروريا لذلك العلم . ومبالغة « وولف » في تقديره للتفكير النظري الواضح ولكل ما يتصل بالعقل ، كل أولئك أتى موافقا (لما كان شائعا في ألمانيا) من فن نظري Ratsionalistic art وآداب متكلفة في معاملة الناس بعضهم لبعض في حياتهم اليومية ، وتفضيل عام لكل ما هو دقيق من الأمور أو مصطنع . فلا غرابة إذن أن حلت تعاليم « وولف » محل التعاليم المدرسية والديكارتية في الجامعات ، وأنها كانت تلقى من أعلى المنابر على الناس إلقاء ، وتتخذ أصولا وقواعد تؤلف كتب الأطفال بمقتضاها . ولم تكن علوم اللاهوت والقانون والطب متأخرة في ذلك المضمار ؛ فإنها اتخذت هي الأخرى طريقة « وولف » مثالا لها في البحث والشرح . وقد تألفت جمعيات

(١) يريد أن مما يساعد على انتشار نظرية ميتافيزيقية وجود ظروف اجتماعية أو شعبية تلائمها فتقوى بذلك وتثبت . (المعرب)

أخذت على عاتقها نشر الحقيقة كما فهمها « وولف » ، حتى الأداب Belles - lettres قد أصبحت بسبب تأثيرها بـ وولف نوعاً من الثقيف أو الرياضة العقلية تعلم وتتعلم . كل ذلك كان أثراً لانتشار نظرية فلسفية وضعت في طبيعة العالم يمكنك أن تقارنه بالروح التي غلبت على عصرنا اليوم وبتعلقنا بكل ما هو حقيقي أو واقعي ؛ وأن تقارنه أيضاً بما في عصرنا من ثروة علمية طائلة ، وتقدم مادي عظيم ، وارتفاع في مستوى الخير الاجتماعي العام .

٨ — كان من الطبيعي أن يحدث ذلك التغير العام في وجهة النظر أثره في « ما بعد الطبيعة » في وقتنا الحاضر^(١) ؛ فإن العلاقة بين العقل والواقع كانت تسير نحو التغير بخطاً موفقة بالرغم من بطئها . وقد كان « كنت » بوجه عام أميل إلى وضع ما هو عقلي فوق ما هو واقعي رغم اعتقاده أن الواقع يجب أن يكون على الأقل نقطة الابتداء في بناء العلم الإنساني . والحق أن هيجل هو الذي علمنا أن ما هو عقلي وما هو واقعي يجب أن يتلاقيا ، أي يجب أن يتكافأ في المنزلة في أية نظرية فلسفية توضع في طبيعة الوجود . أما « لطره » فقد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث اعتبر عالم الواقع أغزر بكثير وأحفل من عالم العقل ؛ واتخذ « فنت » عالم الواقع — أي عالم الأشياء التي ندركها إدراكاً مباشراً ، والتي تكون موضوعات تفكيرنا — أساساً لنظريته في المعرفة ، بل اعتبره الغاية والهدف لكل بحث فلسفي في حقيقة الموجودات . نعم إن « فنت » لا يتردد في القول بأن وصف بعض نواحي العالم الواقعي ، أو بعض العناصر الموجودة فيه مما ندركه إدراكاً مباشراً ، وصفاً نظرياً كما تفعل العلوم الجزئية ، لا سيما علوم

(١) يريد الانتقال من النزعات العقلية (المذهب العقلي) إلى النزعات المادية (المذهب الواقعي) .

الطبيعة والنفس ، إنما يستند إلى تفرقة مصطنعة (بين ما هو عقلي وما هو واقعي) ويؤدي إلى نتائج عقلية صرفة غير واقعية .

وهكذا نجد العلاقة بين العالم الواقعي والعالم العقلي قد عكست تماماً ، كما نجد أن هذا التغير قد صحبه تغير مواز له في القيم التي يضعها الناس لكل منهما في تقديرهم العادي .

الفصل الخامس

النظر في مطلق العلم (أو نظرية المعرفة)

١ — يقصد بالنظر في مطلق العلم^(١) (أو نظرية المعرفة) بالمعنى الأعم العلم الذي يبحث في مادة العلم الإنساني ومبادئه الصورية ، وبالمعنى الأخص العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها المادية . وكذلك الحال في « المنطق » فإنه غالباً ما يستعمل اسمه في معنى أوسع بحيث يشمل البحثين جميعاً ، في حين أنه بمعناه الأخص يدل على العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها الصورية . لذلك يجدر بنا أن نستعمل كلا من الكلمتين في معناها الاصطلاحي الخاص ، غير ناسين في الوقت نفسه أن العلمين متكاملان متضامنان : يبحث أولهما في مادة التفكير العامة ، ويبحث الثاني في صوره ، وأن من الاثنين يتألف « علم المعرفة » الذي يطلق عليه نخته اسم (Wissenschaftslehre)^(١) .

ولم يكن للنظر في مطلق العلم وجود مستقل عند القدماء . فإن أفلاطون قد أدخل بحوث المعرفة فيما سماه بالجدل^(١) ، وأدخلها أرسطو في دراساته في « ما بعد الطبيعة »^(٢) ، من غير أن يضع حدا فاصلا بين ما له اتصال بالمعرفة وما له اتصال بمشكلات « ما بعد الطبيعة » ، ولا بين بحوث المعرفة والبحوث المنطقية البحتة . أما أهم مسائل المعرفة التي أثارها القدماء فتتركز حول العلم الحقيقي واليقيني المسلم به تسليما مطلقا . ولا يكاد يوجد أثر عندهم لمسائل المعرفة التي ظهرت ظهورا واضحا في العصر الحديث ، كالعلاقة بين الذات والموضوع (العقل والشيء المدرك) ، وأثر كل منهما في عملية الإدراك أو في المعرفة ، وكالنظر في حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة .

٢ — ولا بد من اعتبار الفيلسوف الإنجليزي جون لوك المؤسس الحقيقي لنظرية المعرفة ، لأنه هو الذى وضع هذا البحث في صورة العلم المستقل . ويحتوى مؤلفه الجليل « مقالة في التفكير الإنسانى » الذى نشر سنة ١٦٩٠ أول بحث علمى منظم فى أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها . أما الذى دفعه إلى البحث فى مثل هذه المسائل ، فهو ما لاحظته من الاختلاف الذريع وتضارب الآراء فى مشاكل « ما بعد الطبيعة » ، والفلسفة الخلقية والدين . وأصول المعرفة فى نظر « لوك » اثنان : الإدراك الحسى أو الإحساس ، والإدراك العقلى . ولما بحث « الأفكار » التى نصل إليها من هذين السبيلين ، وصنفها تصنيفا جامعا ، دعاه هذا إلى افتراض وجود عدد محدود من العناصر العقلية

(١) راجع الفصل الأول . الفقرة ٣ .

(٢) راجع الفصل الرابع . الفقرة الأولى .

البسيطة ، تتألف منها المعرفة الإنسانية ، وتنمو على أنحاء مختلفة من التركيب والتعقيد .

وقد كانت « الكيفيات المحسوسة » كالألوان والأصوات والمذوقات ونحوها معتبرة قبل « لوك » أمورا راجعة إلى ذات العقل المدرك لها ، فحوّل هذه النظرية إلى نظرية في المعرفة ، مفرقا بين ما له وجود خارجي مستقل عن العقل وما لا وجود له إلا في العقل ، أو بين الذات المدركة والموضوع المدرك . بعبارة أخرى فرق « لوك » بين الكيفيات الأولى والكيفيات الثانية للأجسام الطبيعية (وهي تفرقة سبقه إليها « غاليلي » الذي يحتمل أن يكون قد أخذ الفكرة عن ديموقريط) ، وميز بذلك بين صفات الأشياء التي بعضها دائم ثابت ضروري الوجود ، والبعض الآخر متغير ممكن الوجود راجع إلى طبيعة العقل المدرك لها . (وهذه هي الكيفيات الثانية)

٣ — من هنا نفهم أن المجهود الذي بذله « لوك » في وضعه لنظرية المعرفة (وهي أول نظرية من نوعها بالرغم من كتابات « هبز » التي مهدت له الطريق إليها) لم يكن موفقاً كل التوفيق ، فإنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه جميع الفلاسفة الذين كتبوا في المعرفة في عصره ، أعنى أنه اعتبر الناحية النفسية (السيكولوجية) للمعرفة هي الناحية الطبيعية والأساس . أما الناحية الأخرى من المعرفة ، وهي إشارتها إلى الحقائق الواقعية ، فأمر يُرجع فيه إلى مجرد الظن . ولكن تحليل « لوك » العميق لمادة المعرفة الإنسانية وإدخاله فكرة المقولات المنطقية (الجوهر والحال والإضافة) التي ساعدت على ترتيب المعلومات على نحو أبسط وأنتفع وأكثر نظاما من مقولات أرسطو العشر — كالكيف والأين والمتى الخ ، وأخيراً بحث « لوك » العميق في أدوار المعرفة ودرجة اليقين فيها ؛ كل أولئك كان له أثر دائم في تطور هذا العلم . ومما يدلنا على مدى الأثر الذي

أحدثه كتابه في الفلسفة أن لينتز ألف كتاباً خاصاً في نقد نظرياته عنوانه :
« مقالات جديدة في المعرفة الإنسانية » Nouveaux essais sur l'entendement
humain (وهو الكتاب الذي أجل نشره بسبب وفاة لوك ولم يظهر إلا بعد
موت المؤلف ، أى في سنة ١٧٦٥) ^(١) . ويوجه لينتز انتقاده بوجه خاص إلى
نظرية لوك في « الأفكار الموروثة » أو الأفكار النظرية Innate ideas ^(٢) التي
تشغل الجزء الأول من كتابه : فقد وضع لوك نظريته الجديدة في الصيغة القديمة
التي طالما وضعت فيها وهي « ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجوداً في
الحس » (Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu)
فزاد عليها لينتز « إلا العقل » (nisi nitellectus ipse)

ويجب أن نتذكر أن الفلسفة الأوروبية كانت تدين في ذلك العهد بأن
العقل الإنساني مزود بهذه الأفكار الموروثة ، وأنا ندرك وجودها بداهة ، وأنها
أصل كل علم يقيني يحكم العقل بضرورة صدقه ؛ وأن الأفكار المكتسبة بالتجربة
بمقارنتها بهذه الأفكار الموروثة ظنية ، أو على أكبر تقدير احتمالية ^(٣) .

٤ — كان لهذه النظرية أثر بالغ في تفكير « كنت » الذي يعتبر بعد لوك
أعظم من كتب في نظرية المعرفة ووضعها على أساس علمي متين . فإن « كنت »
الذي أيقظته كتابات دافيد هيوم النقدية من غفلته كتب يفسر لنا أن بعض
العلوم كعلم الرياضة البحتة والعلوم الطبيعية الرياضية تصدق أحكامها صدقاً عاماً
لا يحتمل النقيض . وأداه بحثه إلى القول بأن جميع أحكامنا سواء منها ما كان

(١) مات لينتز سنة ١٧١٦ .

(٢) وهي التي ينكرها لوك معارضاً في ذلك ديكارت ومدرسة العقلين .

(٣) قارن الفصل الرابع . الفقرة ٧ .

له أساس من الحس وما صدر عن العقل مباشرة ، تحتوى عناصر أولية أو بديهية . فالزمان والمكان فكرتان أوليتان تدخلان في جميع إدراكاتنا الحسية وتوجدان في العقل بفطرته ، وبفضلهما أمكننا الوصول إلى علمين يقينيين هما علما العدد والمكان (أى الحساب والهندسة) . والمقولات الاثنتا عشرة ^(١) معان أولية موجودة في العقل بفطرته أيضاً نستعين بها في الوصول إلى المبادئ العامة في العلوم الطبيعية كالمادة والتغير والاطراد في وقوع الحوادث الطبيعية ، وفي التعبير عن هذه المبادئ في صورة قضايا ضرورية . وهذه المعاني الأولية أو البديهية هي الأساس الذي نبني عليه أحكامنا الضرورية وأحكامنا العامة . ويرى « كنت » أنها أمور نظرية راجعة إلى طبيعة العقل نفسه ، وإن كان أتباعه والمنتصرون لنظرية المعرفة يصفونها بطريقة أدق بأنها أمور افتراضية نتخذ منها أساساً لبحثنا في العلوم . ولكن « كنت » في الوقت نفسه لا يعتقد أن هذه المعاني البديهية تكفي وحدها في إمدادنا بالعلم ، بل إن فائدتها تنحصر في تطبيقها على المعلومات التي نكتسبها بطريق التجربة . ومن هذا كان استخدامها (تطبيقها) فيما وراء حدود التجربة — أى في المجال الذي يتجاوز فيه العقل دائرة الحس — استخداماً غير علمي ، كما أنه لا يؤدي إلى نتيجة ما ^(٢) .

٥ — وقد أطلق الفلاسفة الذين خلفوا كنت على « البحث في مطلق العلم »

(١) يعتبر « كنت » هذه المقولات تقسيماً شاملاً لأنواع الروابط التي تشملها الأحكام ، وهي أربعة أقسام : مقولات الكم ، ومقولات الكيف ، ومقولات الإضافة ، ومقولات الجهة ، وتحت كل قسم من هذه ثلاث مقولات : فتحت الكم الوحدة والكثرة والكل ؛ وتحت الكيف الوجود ، والعدم ، والتحديد ؛ وتحت الإضافة الجوهر والعرض ، العلة والمعلول ، والتبادل ؛ وتحت مقولات الجهة : الإمكان والامتناع ، الوجود واللاوجود ، الضرورة والحدوث ، ولكل واحدة من هذه المقولات نوع من الحكم (القضية) مستند إليها . (العرب)

(٢) قارن الفصل الرابع الفقرة ٣ .

(الابستمولوجيا) أسماء كثيرة أشرنا إلى بعضها سابقا كاسم « علم المعرفة » الذي يستعمله نخته^(١) . غير أن نخته لما نظر في هذا العلم على وجه التفصيل أدى به بحثه إلى نتائج ميتافيزيقية خاصة عن طبيعة المبدأ الذي يقوم عليه نظام العالم ، وبذلك خرج عن حدود نظرية المعرفة بمعناها الدقيق . وكذلك كان الحال في فلسفة شلنج في مبدأ الذاتية ، وفي منطق هيجل وميتافيزيقا هربارت وفلسفة شوبنهاور ؛ فإن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يحاول أن يضع حدوداً معينة لدائرة البحوث المتصلة بالمعرفة بمعناها الصحيح ، لأنه غلب على فلاسفة الألمان منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر) ، الاعتقاد بأن نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدها الأساس الذي يمكن أن تبنى عليه الفلسفة جميعها ، وهي وحدها المستوى الدقيق الذي يمكن أن تقاس به النتائج التي تستنتج في العلوم الجزئية . وقد كان المذهب المادى في طبيعة الوجود : أى القول بأن المادة أصل كل شئ^(٢) هو السبب المباشر في الرجوع إلى « كنت » ، وإن كان الرجوع إليه قد ابتدأ بالفعل منذ ابتداء ذلك الاعتقاد^(٣) . ففلسفة هيجل النظرية تداعت أمام الصدمات التي وجهتها إليها العلوم التجريبية من جهة ، والفلسفة الجديدة الدقيقة من جهة أخرى . وابتدأت الفلسفة تسترد تدريجاً ما كانت فقدته من نفوذ .. واليوم يعتبر الإلمام التام بمسائل المعرفة أول عتاد للفياسوف : بل إن نظرية المعرفة أصبحت في نظر الكثيرين هي الفلسفة أو أنها الفلسفة إذا أريد بالفلسفة بحث علمي منظم . على أن الأهمية الكبرى التي للنظر في المعرفة الإنسانية لم تعد وقفا على الفلسفة ، بل امتدت إلى ما وراء حدودها : فإن بعض العلماء

(١) قارن الفصل الخامس فقرة ١ . (٢) قارن الفصل السادس عشر .

(٣) قارن الفصل الثامن . الفقرة ٩ .

المبرزين في العلوم الجزئية مثل هلمهولتز وماخ وفك قد حاولوا حل مشا كل المعرفة التي تتصل بعلومهم . وكذلك كان الحال في علم اللاهوت البروتستنتي ، فإن أتباع مذهب رتشل على الخصوص قد ذهبوا إلى أن التفسير العلمي لتعليات الدين المسيحي يتطلب نظرية في المعرفة مثل نظرية كنت أو لاطزه ، لا نظرية في « ما بعد الطبيعة » .

٦ — وليس من شك في أن مبحث المعرفة جدير بتلك المنزلة العالية التي وضع فيها . ولكن لسوء الحظ كثرت الآراء وتعددت في ماهية المشكلة الخاصة التي يعالج هذا العلم حلها . لذلك نجدنا مضطرين إلى تحديد المجال الذي يبحث فيه تحديدًا دقيقًا بقدر استطاعتنا . وإذا فسرنا المعرفة بأنها تحصيل العلم ، أو العمليات العقلية التي بها نحصل العلم ، أصبح البحث في المعرفة من غير شك فرعاً من فروع علم النفس ، لأن هذه العمليات ليس لها إلا وظائف سيكولوجية بحتة . والواقع أننا كثيراً ما نسمع عن « سيكولوجيا » المعرفة ، أي فرع علم النفس الذي يبحث في العمليات العقلية الشعورية التي يقوم بها العقل في تحصيله للمعلومات ؛ وذلك كعمليات الإحساس والإدراك الحسي والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما إلى ذلك . وقد أشار القدماء في علم النفس إلى « القوى المدركة » وفهموا منها هذا المعنى وفرقوا بين نوعين من هذه القوى : القوى المدركة العليا والقوى الإدراكية السفلى . أما الفكرة التي يستند إليها أصحاب هذا الرأي فهي فكرة الوظيفة التي يعتقدون أن كل عملية من عمليات العقل ، أو كل قوة من قوى الإدراك تؤديها أو في إمكانها أن تؤديها . فكأنهم إذ يبحثون في المعرفة يسألون أنفسهم عن الوظائف السيكولوجية التي بها نصل بالفعل ، أو التي في إمكانها أن توصلنا إلى العلم بالأشياء . ولكن البحث عن الغاية من كل عملية

عقلية — أو بعبارة أخرى — عن وظيفة كل عملية عقلية (وهو من خصائص علم النفس القديم) يجعل « سيكولوجيا المعرفة » علماً تطبيقياً . وإذا فهمنا المعرفة بهذا المعنى أصبح البحث فيها فرعاً من فروع علم النفس التطبيقي . ولا يزال لهذه الفكرة بقية أثر نجده في الاصطلاحات الحديثة التي أطلقت على بعض العمليات السيكلوجية كالإحساس بالثقل والإحساس بالمقاومة وإحساس الحركة ونحوها ، فإنها تدل على الكيفيات المحسوسة البسيطة التي تعطينا فكرة عن الجسم الثقيل أو المتماسك أو المتحرك .

٧ — ولكن لو لم تكن « نظرية المعرفة » أكثر من مجرد جزء من علم النفس التطبيقي للزم من ذلك ما يأتي :

أولاً : أن العلوم الأخرى التي لها موضوعاتها الخاصة لا تسلم بها أو تتخذها أساساً لها ، بل لزم أن « نظرية المعرفة » ذاتها تعتمد على علم النفس وتسلم بصدقه قضاياه .
ثانياً : أن « نظرية المعرفة » تصبح على هذا التعريف علماً من العلوم الجزئية ، لأن علم النفس الذي هو أساسها (في هذه الحالة) قد أصبح اليوم علماً جزئياً^(١) .
ثالثاً : أنها تصبح منقطعة الصلة بالمسائل الهامة المتعلقة بصدق العلم الإنساني وحدوده ، فإن علم النفس التطبيقي ، بالغاً ما بالغ ، لا يساعدنا على تقدير قيمة أو خطأ علمنا ، أو وضع حدود لما في مقدورنا أن نعلمه من الأشياء .

رابعاً : أن « نظرية المعرفة » على هذه الدورة تصبح عاجزة تماماً عن أن تبحث مشاكل العلم العامة ، مثل مشكلة الذات والموضوع ، ومشكلة التطور في العلم ونحو ذلك ، وتنحصر وظيفتها في رسم أنجع الطرق التي يتبعها العقل في تحصيل علمه بالأشياء ، أي وصف العمليات العقلية التي يحصل بها الإنسان علمه .

ولكنها بهذا المعنى تفقد صبغتها العلمية تماماً من حيث هي فرع من فروع الفلسفة ، أو علم من علومها العامة . لهذه الأسباب كلها لانستطيع أن نعد « نظرية المعرفة » بحثاً في كيفية تحصيل العلم بالأشياء .

وهناك معنى آخر نستطيع أن نفهمه من « نظرية المعرفة » وهو أنها البحث في النتائج التي يتوصل إليها في العلوم المختلفة ، أو أنها البحث في المعرفة الحاصلة بالفعل . غير أنه يخشى إذا فسرت بهذا التفسير ، وفهمت بهذا المعنى الواسع ، أن تختلط بعلم المنطق والعلوم الجزئية . أما الفرق بينها وبين المنطق^(١) فهو أن المنطق علم يبحث في القوانين الصورية للفكر . وإذا كانت العلوم الجزئية تتولى البحث في مادة المعلومات ، كل منها في ناحيته الخاصة به ، فمن البين أنه لا يبقى لنظرية المعرفة إلا البحث في مادة الفكر في صورتها العامة . وعلى هذا تصبح مهمتها النظر في بعض العقولات التي تستخدم في العلوم الجزئية جميعها ، وتعتبر أساساً منطقياً مسلماً به فيها ، من غير أن يتعرض واحد منها لدراسة هذه العقولات دراسة دقيقة .

٨ — فليست مهمة « نظرية المعرفة » إذن البحث في بعض الحقائق الجزئية التي يمكن تمييزها من حقائق جزئية أخرى ، ولا النظر في بعض العقولات العامة التي يمكن الاستغناء عنها في أي بحث علمي خاص ، بل النظر في تلك العقولات العامة التي تشترك في استخدامها جميع العلوم الجزئية أو عدد كبير منها ، وتكوّن أساساً لا غنى عنه في هذه العلوم . وربما فهم القارئ غرضنا في صورة أكثر وضوحاً إذا نظر إلى الموضوعات التي سنذكرها تحت هذا النوع من البحث .

أولاً : أول ما تباحث فيه « نظرية المعرفة » تعريف « مادة العلم » بأوسع معانيها

(١) على نحو ما سنشرحه في الفصل السادس .

أى النظر فيما يمكن العلم به من الأشياء . ولهذا البحث أهميته الخاصة من ناحية اتصاله بالشروط التى يسلم الجميع بوجوب توافرها فى العلم ، والتى كثيراً ما تظهر فى المناقشات العلمية . ومما يتصل بهذا الموضوع المسائل الآتية :

(أ) التفرقة بين ما هو داخل فى العالم المحسوس وما هو خارج عنه : أى بين ما هو فى حدود التجربة وما هو خارج عن حدودها .

(ب) التفرقة بين العلم البديهي والعلم المكتسب ، أى بين ما يدركه العقل بفطرته مستقلاً عن التجربة وما لا يدرك إلا عن طريق التجربة .

(ج) البحث فى الشروط الواجب توافرها فى الأحكام الضرورية اليقينية أى النظر فى مادة العلم الضرورى ولم كان ذلك الخ .

ثانياً : تبحث « نظرية المعرفة » أيضاً فيما هو ذاتى وما هو موضوعى من المعلومات . ولتقسيم « المعلوم » إلى ما هو ذاتى وما هو موضوعى أهمية كبيرة لأنه ينبى عليه التفرقة بين فرعين عظيمين من فروع العلوم هما العلم الطبيعى وعلم النفس ؛ فإن كل ما يمكن اعتباره متصلاً بالذات (المدركة) يرجع فيه إلى علم النفس ، وكل ما يتصل بالموضوع (المدرك) يرجع فيه إلى العلوم الطبيعية . وواضح أن بحثاً كهذا لا يمكن أن تستقل به نظرية فى المعرفة تعتمد على علم النفس . ولذا نعتقد أن الفلاسفة المثاليين الذين يأخذون بوجهة النظر السيكولوجية ويعتبرون كل حقيقة نعلمها فكرة للذات العاقلة ، قد سدوا الطريق على أنفسهم لحل هذه المشكلة .

ثالثاً : يجب أن تبحث « نظرية المعرفة » فى تقسيم العلم إلى صورى ومادى ، وهو بحث لا يقل فى أهميته عن سابقه .

رابعاً : والمسألة الرابعة التى يصح أن ندخلها فى « نظرية المعرفة » هى البحث فى

معنى « الوجود » و « التغير » ، والنظر فى نوع خاص من أنواع التغير هو « النمو » .

ولكن إلى جانب هذه البحوث التى هى الأساس المنطقى لجميع العلوم الجزئية ، تبحث « نظرية المعرفة » فى طائفة أخرى من المبادئ التى تقل فى عموميتها عن المبادئ السابقة ، والتى يشترك فى استخدامها بعض العلوم الجزئية دون غيرها .
خامسا : تبحث « نظرية المعرفة » مفاهيم المصطلحات الآتية : المادة ، القوة ، الطاقة ، الحياة ، العقل : كما تبحث الصلة بين الظواهر النفسية (السيكولوجية) والظواهر الطبيعية (الفيزيائية) ، وإن كانت العادة قد جرت بأن يبحث هذه المسائل الخاصة ببعض العلوم الفلسفية الأخرى مثل فلسفة الطبيعة وعلم النفس .

٩ — لسنا بحاجة الآن إلى أن نبرهن بأدلة جديدة على أن تعريفنا « لنظرية المعرفة » ، يصورها بصورة العلم الفلسفى الأساسى ، ولكننا بحاجة إلى أن نتف بالقرى وقفة قصيرة لنبين له أن هذا التعريف يهدم تماما اعتراض الذين ينكرون أن البحث فى المعرفة يمكن أن يكون علما مستقلا . يتساءل هؤلاء المنكرون : كيف يتسنى الحكم على قيمة المعرفة وصحتها فى حين أن العقل الذى هو أداة فى تحصيلها هو بالضرورة العقل الذى يتولى الحكم عليها ؟ (كيف يكون العقل حاكما ومحكوما عليه فى آن واحد ؟) . فإذا نحن افترضنا صحة المعرفة فى هذه الحالة الأخيرة^(١) ، ألا يصبح النظر فى صحة المعرفة على الإطلاق عبثا لا طائل تحته ؟ وإذا نحن لم نفعل ذلك لم يكن لدينا مقياس نقيس به صحة المعرفة أو خطأها^(٢) .

(١) الحالة الأخيرة أى حالة حكم العقل على قيمة المعرفة وصحتها ، ومعنى عبارة المؤلف أننا إذا افترضنا أن العقل مرجع يوثق به فى تقدير المعرفة وصحتها ، فلا حاجة إلى البحث فى صحة أى معرفة لأنها وليدة ذلك العقل . وبالتالى إذا شككنا فى تقدير العقل للمعرفة شككنا فى قدرته على تحصيل علم صحيح ، ولم يعد لدينا مستوى نقيس به صحة المعرفة ولاخطأها . (العرب) .

ولا يَرِدُ هذا الاعتراض على « نظرية المعرفة » إلا إذا اعتبرت نظرية في كيفية
تحصيل العلم بالأشياء ، ولكنه لا قيمة له على الإطلاق إذا وجه إلى نظرية المعرفة
كما عرفناها : أى نظرية المعرفة بمعنى البحث فى المعلوم على الإطلاق أو فى
مطلق مادة العلم .

وليس من شك فى أن البحوث التى تعالجها « نظرية المعرفة » من أعقد البحوث
الفلسفية على الإطلاق ، لأنها لا تتطلب فى إدراكها مقدرة خاصة على التفكير
فى المسائل المعنوية البحتة وحسب ، بل تعتمد فى الوقت نفسه على التقدم العلمى
فى العلوم الجزئية التى لا شك لها أثر بالغ فى معرفتنا بمادة العلم العامة . وهذا
يقتضى إلماماً واسعاً بالنتائج العلمية التى يحصل عليها العلماء فى ميادين العلوم
الجزئية المختلفة . أضف إلى هذا أن المعانى الكلية (التي تبحثها نظرية المعرفة)
من المعانى العامة التى تظهر فى تفكير الرجل العادى وتفكير الفيلسوف على
السواء ، لأن العقل الإنسانى يخضع فى الحالتين لقانون بيسيكولوجى واحد ،
ليس هذا مقام الخوض فى شرحه . لهذا يعترض « نظرية المعرفة » عقبات بعضها
آت من غموض الألفاظ عندما تستعمل فى معناها اللغوى العام ، والبعض الآخر
من اتصال بحوث المعرفة بألوان شتى من النظريات والآراء الفلسفية . ومن
الناحية النظرية البحتة لا يوجد ما يمنع نظرية المعرفة من الوصول إلى قوانين
صحيحة عامه كغيرها من العلوم الأخرى . إلا أن العقبات التى تعترض سبيلها
تفسر لنا من جهة التناقض الظاهر فى مذاهب المعرفة فى البحوث الفلسفية ، كما
تفسر من جهة أخرى أن مهمة « نظرية المعرفة » لا تزال فى جملتها غامضة غير
محدودة . ولكننا نلاحظ هذه الظاهرة نفسها فى العلوم الجزئية ، فإن أكثر
نظريات هذه العلوم عموماً أبعد من أن تصاغ فى صيغة يرتضيها جميع العلماء
أو يسلمون بها من غير جدل أو مناقشة .

١٠ — أدى اختلاف المعاني التي تفهم من كلمة « منطق » في كثير من الحالات إلى إدخال مسائل « المعرفة » في الكتب التي تحمل اسم المنطق وتبحث المسائل المنطقية بمعناها الدقيق . ونحن نقتصر هنا على ذكر أسماء العلماء الحديثين الذين أفسحوا لبحوث المعرفة مكاناً في مؤلفاتهم المنطقية ، وهؤلاء هم « شِب » (Schuppe) ولطزه وفنت .

ويجب ألا يفوتنا هنا أن نذكر أن الحاجة ماسة إلى وضع كتاب في تاريخ بحوث المعرفة ، فإن هذا عمل لم يضطلع بالقيام به أحد بعد .

الفصل السادس

المنطق

١ — كان أرسطو أول من وضع علم المنطق الذي نعرفه بأنه البحث في قوانين الفكر الصورية . نم سبق أرسطو إلى البحث في بعض مسائل هذا العلم الفلاسفة القدماء ، فإن في كثير من محاورات أفلاطون بوجه خاص مناقشات في كيفية حصول التصورات في الذهن ، وبحوثاً في التعريف وطريقة الاستدلال القياسي . ولكن لم تكن للمنطق صفة العلم المستقل ، ولم تصنف مسأله تصنيفاً علمياً دقيقاً إلا على يد أرسطو . وهو يطلق اسم أنا لوطيقا (التحليلات) على مبحثي القياس والبرهان ، ويتكلم في « التحليلات الأولى » عن القياس ، وفي الثانية عن البرهان والتعريف والتصنيف والاستقراء . ويطلق اسم طوبيقا

(الجدل) على الجزء الخاص بالأقيسة الجدلية ، أى الأقيسة التى تتألف من مقدمات ظنية . أما الجزء الذى يسميه « بارى أرمنياس » (العبارة) فيبحث فى القضية والحكم . ويبحث الجزء المسمى قاطينغورياس (وهو مشكوك فى أصله) فى المعقولات الكلية التى تسمى بالمقولات .

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو المنطقية وشرحها على مجموعها اسم « الأرغانون »^(١) (أى الآلة) ، كما أطلقوا على العلم الذى تتضمنه هذه الكتب اسم « المنطق » . أما أرسطو فلم يستعمل سوى كلمة « التحليلات » دلالة على هذا العلم .

وقد أضاف الرواقيون لاسم زينون وكريسيبوس إلى المنطق الأرسطى بعض البحوث المتصلة بالمعرفة الإنسانية ، كما زادوا الأقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة . وقد أدخل أهم مسائل الأرغانون بعد القرن السادس الميلادى فى الكتب المدرسية التى وضعت فى ذلك العهد فيما كان يعرف بالفنون السبعة^(٢) . وبذلك أصبح للمنطق مكانة بارزة فى مناهج المدارس المسيحية فى القرون الوسطى . ولكن تغير اسمه عندئذ إلى « الجدل » تمشيًا مع اصطلاح الرواقيين فى تقسيم بحوث المنطق إلى قسمين : جدل وخطابة^(٣) ؛ وأصبح المنطق فى ذلك العصر ميدانًا ينزل إليه كل محب للنضال الفلسفى من المدرسيين . وتوسع العلماء فى دراسة القياس الأرسطاطاليسى بدقة عظيمة ، وبالغوا فى استنتاج النتائج القياسية على اختلاف أنواعها ، المعقول منها وغير المعقول ، ما دامت مقدمات القياس مستكملة

(١) وهو ما يسميه العرب « بالنص » . والأرغانون كلمة يونانية معناها الآلة ، وقد وردت كلمة الآلة فى جملة تعريفات عمرية لعلم المنطق لأنه بمثابة الآلة لسائر العلوم . (المعرب)
(٢) وهى النحو والمنطق والبلاغة والحساب والهندسة والفلك والموسيقى . (المعرب)
(٣) قارن الفصل الثالث . الفقرة الأولى ، والفصل الرابع . الفقرة الأولى .

شرائط الإنتاج من حيث الكلية والجزئية والسلب والإيجاب . وفي الوقت نفسه لعبت فكرة « الكلى » دوراً هاماً في الخلاف بين الاسمين «Nominalists» والواقعيين «Realists» ، فذهب الاسميون إلى أن الكلى لا وجود له إلا في الاسم ، وزعم الواقعيون أن له وجوداً حقيقياً لأن من الكليات تتألف ماهيات الأشياء التي تسمى بأسماء كلية .

٢ — ظلت للمنطق الأرسطي مكانته مدة طويلة في العصر الحديث أيضاً : فقد احتفظ به في المدارس البروتستانتية في كتب ميلا نكثون المدرسية ، ولكن الثورة العامة ضد أرسطو والمدرسين التي امتازت بها أوائل ذلك العصر قد أدت إلى إحداث تغيرات كثيرة وخطيرة في هذا العلم . نعم إن بطرس ريموس (١٥٧٢+) لم ينحرف عن الفكرة الأرسطية إلى الحد الذي قد نستنتجه من حملته العنيفة ضد أرسطو ؛ فإن عمله يكاد ينحصر في تبويب المنطق على النحو الذي ظل عليه إلى يومنا هذا مع قليل من التحوير . ذلك أنه قسم المنطق إلى أربعة أقسام : التصورات ، والتصديقات ، والقياس ، والمنهج . أما الذي كان نقده أنكى وأشد فهو « بيبكون » ، لأنه ينكر القياس والطريقة القياسية جملةً على أساس أن القياس لا يكسبنا علماً جديداً ، ولا يمكن أن يؤدي إلى أي تقدم علمي . أما الطريق الطبيعي الصحيح لكسب العلم بالأشياء ، فهو في نظره الاستقراء ، لذلك يكبر من شأنه ويحله محل القياس . وإن معارضة بيبكون لأرسطو لتظهر حتى في عنوان كتابه الذي يطلق عليه اسم « الآلة الجديدة » (Novum Organon) غير أننا يجب أن نسلم بأن الطريقة التي يسميها بيبكون الاستقراء أو المنهج الاستقرائي لا يقره عليها أحد اليوم . ولكن الجهود التي قام به (وهو مجهود فيه شيء من العنف) في تهذيب طرق البحث التي كانت سائدة في الماضي ،

وإصلاحها بحيث يمكن استخدامها في العلوم التجريبية التي كان يحس بنهضتها، قد كان له أثر بعيد المدى في تطور المنطق . ويجب ألا ننسى كذلك أن البحوث التي قام بها بعد سيكون كل من هيز ولوك وباركلي وهيوم في معنى التصور ، والعلاقة بين المعنى واللفظ الدال عليه كانت بحثاً قيمة دقيقة .

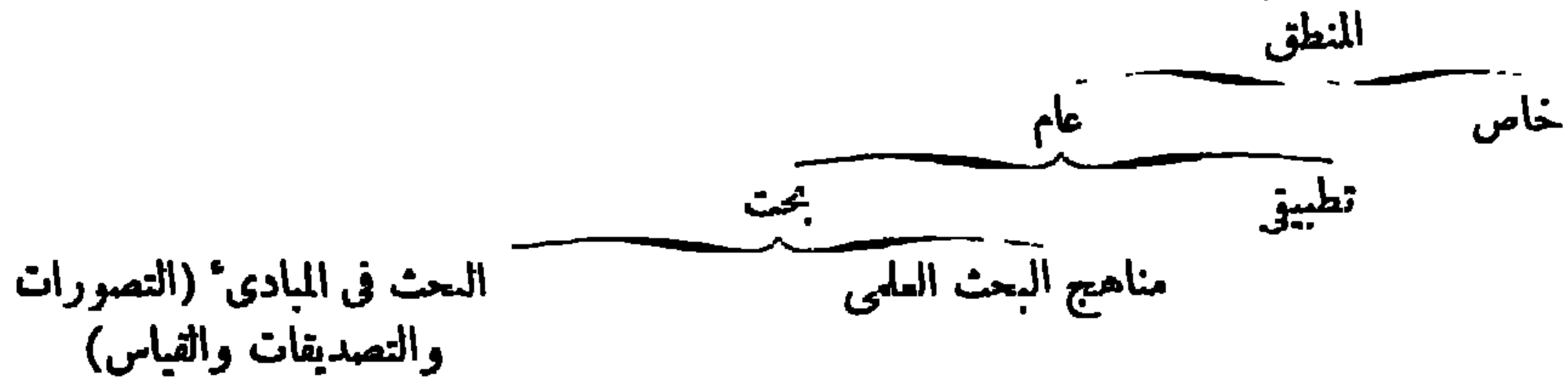
أما قواعد المنهج التي وضعها ديكارت فلم يكن لها مثل ذلك الأثر ؛ فإن ديكارت لم يشترط — إلى جانب ما اعتبره مقياساً للحقيقة — وهو وضوح الفكر وتميزه ، أكثر من أن الباحث يجب عليه أن يحلل الصعوبات التي تعترضه ، ثم يرتب أفكاره ثم ينظر إلى موضوع بحثه نظرة شاملة من جميع نواحيه . وقد اتخذ العلوم الرياضية المثال الأعلى الذي يجب أن تحتذيه العلوم في بحوثها . ثم جاء اسبنوزا فكانت العلوم الرياضية في نظره أعلى مكانة منها في نظر ديكارت . أما لينتز وولف فقد حاولا أن يتخذا المنهج الرياضي نموذجاً يحتذى في جميع العلوم على قدر ما تسمح به طبيعة كل علم . وقد وضع وولف منطقاً منظماً^(١) اعتبره أساساً للفلسفة جميعها . وقسم المنطق كمادته إلى نظري وعملي ، فالنظري يبحث في التصورات والتصديقات والقياس على النحو الأرسطي : والعمل له غايتان : الأولى وضع المناهج الفنية للبحث في العلوم ، والثانية وضع قواعد فنية للسلوك الإنساني في الحياة .

٣ — ولكن الفضل في عزل المنطق عن نظرية المعرفة ، وفي تصنيفه لمسائل المنطق على أساس جديد مفيد . فهو يعرف المنطق بأنه العلم الذي يبحث في التفكير الصحيح الذي يأتي مطابقاً لمبادئ العقل البديهية ؛ أو العلم الذي يرشد الإنسان إلى ما يجب أن يكون عليه التفكير . وهو بهذا يدخل في المنطق

(١) قارن الفصل الثالث . الفقرة الثالثة .

فكرة الغاية من جهة — إذ يعتبره فنا من الفنون أو علما من العلوم المعيارية —
ومن جهة أخرى يلاحظ ناحيته الصورية .

وقد قسم المنطق على النحو الآتي :



ويمتاز هذا التقسيم الذي تلقاه معظم المفكرين بالقبول بأن « كنت » يعزل فيه
مناهج البحث عن أجزاء المنطق الأخرى التي هي التصورات والتصديقات والقياس .
هذا ، وقد ظهر في العصر الحديث عدة مؤلفات قيمة في المنطق ، أفضلها
على الإطلاق كتاب جون استيوارت ميل (١٨٧٢) الذي يعتبر بحق أول مجدد
حقيقي في هذا العلم . نشر هذا الكتاب System of Logic سنة ١٨٤٣ ،
وطبع ثمانى طبعات قبل وفاة مؤلفه . ويعتبر « ميل » — متبعا في ذلك التقاليد
الإنجليزية المنطقية — الاستقراء المحور الذي تدور عليه جميع البحوث المنطقية ،
ولا يعنى إلابالقياس والطريقة القياسية . ولكتاب « أوبرفج » System der
Logik (الطبعة الخامسة سنة ١٨٨٢) ، قيمة خاصة من أجل التفاصيل التاريخية
العديدة التي ذُبل بها . ولدرُيش كتاب عاج فيه المنطق من الناحية الصورية
البحثة متبعا في ذلك مبادئ هربارت^(١) . أما الكتب الألمانية الجديدة في
المنطق ، فقد سلكت مسلكا وسطا بين منطق هيجل الميتافيزيقي^(٢) ومنطق
هربارت الصوري ، مدخلة في الوقت نفسه تعديلات هامة في بعض أجزاء المنطق .

(١) راجع الفصل الثانى . الفقرة السابعة .

(٢) راجع الفصل الثالث . الفقرة الرابعة .

فسيجفارت مثلاً يجعل للقضية (أو الحكم) المكان الأول في بحوثه المنطقية^(١) ، في حين يحذف أردمان قسم التصورات من كتابه أو على الأقل لا يفرد له باباً خاصاً^(٢) ، ولطزه وشب وفنت يمزجون بحوثهم المنطقية بالبحث بمسائل المعرفة^(٣) . وإلى جانب هذا نجد في كتاب « لبس » مختصراً واضحاً مفيداً في المنطق من الناحية السيكلوجية^(٤) .

أما كتب تاريخ المنطق فأهمها الكتاب العظيم الذي ألفه فون برانتل (ما بين سنة ١٨٥٥ وسنة ١٨٧٠) ، ووصل فيه لسوء الحظ إلى سنة ١٥٣٠ فقط^(٥) : وكتاب هارمس (١٨٨١) .

٤ — ولا شك في أن المنطق أكثر العلوم الفلسفية نضجاً وتقدماً ، سواء في ذلك أسلوبه أو قضاياه التي لا تحتل النقيض ، وإن كان هذا ليس معناه أننا لا نجد بين آن وآخر اختلافاً في طريقة عرض بعض مسائله أو في نظرياته . نعم قد قضى تماماً في العصر الحاضر على منطق هيجل الميتافيزيقي المتفرع عن نظريته الفلسفية في وحدة الوجود والفكر . ويرجع الفضل في هذا إلى نقد ترند لنبرغ له^(٦) . وهناك أنواع كثيرة من المنطق ظهرت في العصر الحديث كالمنطق الأبستمولوجي (المتزج بنظريات المعرفة) ، والمنطق العمودي البحث والمنطق السيكلوجي والمنطق الرياضي الذي يرجع العهد به إلى عشرات السنوات

(١) في كتابه Logik : الطبعة الثانية سنة ١٨٨٩ — ٩٣ ترجمة هلين دندى سنة ١٨٩٤ .
(٢) في كتابه Logik : ١٨٩٢ .
(٣) لطزه في كتابه System der Philosophie. 1 Logik 1880 : الترجمة الإنجليزية سنة ١٨٨٨ ، وشب في كتابه Erkenntnistheoretische Logik سنة ١٨٧٨ ، وفنت في كتابه Logik سنة ١٨٩٣ .
(٤) في كتابه Grundzüge der Logik سنة ١٨٩٣ .
(٥) في أربعة أجزاء عنوانه : Geschichte der logik im Abendlande .
(٦) في كتابه Logische Untersuchungen الطبعة الثالثة سنة ١٨٧٠ .

الأخيرة فقط . أما المنطق الاستمولوجي فيبحث في مادة العلم على الإطلاق من ناحية اتصالها بالمسائل المنطقية ، في حين لا ينظر المنطق الصوري في مادة الفكر ولا في أهمية صور التفكير في العلوم . ويبحث المنطق السيكولوجي مسائل المنطق كما لو كانت جزءاً من علم النفس . فالتفكير في نظر أصحابه — لاسيما التفكير الصحيح — ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية . بقي المنطق الرياضي ، وقد سمى بهذا الاسم لأنه يستخدم فيه نوع جديد من الرموز أو لوغاريتمات منطقية . هذا وينبغي أن نفرق بين نظرتين مختلفتين إلى علم المنطق : الأولى التي تعتبر هذا العلم من العلوم المعيارية وتجعل مهمته وضع القواعد أو القوانين التي يجب أن يفكر الإنسان بمقتضاها . والثانية التي تعتبره من العلوم الوصفية ، وتجعل مهمته وصف التفكير العلمي أو تفسيره على ما هو عليه — لا على ما يجب أن يكون عليه .

ولما كنا لا نستطيع أن ننقد بالتفصيل كل نظرية من النظريات المنطقية التي ظهر فيها خلاف في الرأي ، آثرنا أن نقدم بين يدي القارئ صورة عامة خالية من التناقض لماهية المنطق ومسائله بحسب ما يراه جمهور المناطقة .

٥ — قد عرفنا المنطق آنفا بأنه العلم الذي يبحث في المبادئ الصورية للفكر^(١) ، ونعني بهذه المبادئ الصورية النسب أو العلاقات التي نفترض وجودها في كل لحظة من لحظات تفكيرنا بين موضوعات الفكر والرموز الدالة عليها ، سواء أ كانت هذه الرموز ألفاظاً أم حروفاً أم رسوماً . نعم قد يقال إن معاجم اللغة تشرح لنا هذه العلاقات من حيث إنها تشرح معاني الألفاظ المفردة ، وإن التخاطب أو أى نوع من أنواع الاتصال بين الناس يقتضى العلم بالعلاقات

(١) راجع الفصل الخامس . الفقرة الأولى .

التي بين العبارات المستعملة والأشياء التي تشير إليها هذه العبارات .
ولكن مهمة المنطق مهمة أخرى ، لأنه لا يبحث في كل المعاني التي يمكن
أن يستخدم فيها بعض الألفاظ ، بل يقتصر على النظر في القوانين العامة التي
تخضع لها العلاقات الصورية بين موضوعات الفكر والألفاظ الدالة عليها^(١) ،
ويشرحها شرحا علميا دقيقا ، أي يضع الشروط العامة التي يجب أن تخضع
لها أي لغة علمية منظمة في كيفية استخدام هذه اللغة وتحليل عباراتها . زد على
ذلك أن مهمة المنطق الأولى هي العناية بالتفكير من حيث هو وسيلة لتحصيل
العلم الصحيح . لذلك استحق أن يطلق عليه اسم المقدمة أو المدخل إلى
جميع العلوم الأخرى . ولما كان تحديد الغرض من أي علم من العلوم معناه
بالضرورة تعريف الغاية التي يحققها ذلك العلم تعريفا دقيقا ، قلنا في الغرض من
علم المنطق إنه ليس العلم الذي ينظر في مختلف الطرق أو المناهج التي تؤدي إلى
كسب المعارف أيا كان نوعها — بما في ذلك الطرق أو المناهج التي استخدمها
الناس في الماضي — بل غايته الوصول إلى مثال أعلى للتفكير والمناهج التي تكفل
تحقيق ذلك المثال الأعلى ، لأنه علم معياري : أي أنه لا يبحث فيما هو موجود
بالفعل ، بل فيما ينبغي أن يوجد . وإذا كانت الغاية القصوى لكل علم هي
الوصول إلى طائفة من القضايا الكلية الصادقة ، كان المنطق هو العلم الذي
يضع الشروط التي يمكن بواسطتها تحقيق هذه الغاية : أي أنه العلم الذي
يضع القواعد الدقيقة للبحث العلمي بوجه عام . وبهذا المعنى نسلم بالتعريف
الشائع الذي عرّف به المنطق من أنه « فن التفكير » ، وذلك بأن ندخل

(١) لا يبحث المنطق في العلاقة بين اللفظ ومعناه ، فهذا من شأن علم اللغة ، وإنما
يبحث في كون هذه العلاقة كلية أو جزئية ، سالبة أو موجبة ، والقوانين العامة هي قوانين
المنطق الصوري مثل قانون التناقض وقانون العكس وغيرهما . (المعرب)

تحت كلمة «التفكير» جميع العمليات العقلية التي تستخدم في الوصول إلى الغاية السابقة ، مثل عملية التصور وعملية التقسيم والتصنيف وعملية الاستقراء وعملية القياس ونحو ذلك . ولما كان البحث الكامل في قواعد المنطق يقتضى ضرورة العلم بأجزاء الكلام المنطقي ، لم يكن المنطق بحثا في منهج العلوم فحسب ، بل دراسة لأعمال العقل البسيطة التي يتألف منها التفكير المعقد أيضا ، بل دراسة لأجزاء الكلام المنطقي . فالتصور أو إدراك المفرد (الدال عليه لفظ أو أى رمز من الرموز) ، جزء من أجزاء الكلام المنطقي في كل قضية علمية ، والتصديق أو الحكم — الذي تدل عليه القضية العلمية نفسها — جزء من الأجزاء التي يتألف منها نوع آخر من التفكير أكثر تعقيدا . والقياس الذي هو قول مؤلف من قضايا على نحو خاص ، جزء من الأجزاء التي تتألف منها الحجة ، وهي نوع ثالث من التفكير أكثر تعقيدا من النوعين السابقين . فالبحث في أجزاء الكلام المنطقي التي هي التصورات والتصديقات والأقيسة بهذا الاعتبار مقدمة ضرورية للمنطق المعيارى العالى الذي يبحث في مناهج العلوم .

٦ — سنورد في هذه الفقرة بعض الملاحظات على المنطق السيكلوجي والمنطق الرياضى نرجو أنها تؤيد وجهة النظر التي أخذنا بها في ماهية المنطق والغاية منه وتشرحهما .

الملاحظة الأولى : لا يشك أحد في أن القضايا العلمية وكل ما يتصل بها إنما هي ألفاظ منطوقة أو مكتوبة ، فهي بذلك عمل من أعمال الإنسان الإرادية وأثر من آثاره الفكرية ؛ ولكن هذا لا يبرر إدخال المنطق في علم النفس للأسباب الآتية :

أولا : أن المنطق ونظرية المعرفة (الابستمولوجيا) تقع عليهما — من حيث

هما جزء من « علم المعرفة العام » مهمة البحث في جميع المبادئ التي تفترضها العلوم بما فيها علم النفس — وعلى هذا لا يمكن اعتبار المنطق جزءا من علم النفس ، وإلا لما قام بوظيفته على الأقل بالنسبة للعلم الذي هو جزء منه .

ثانيا : أن المسائل المشتركة بين علم النفس والمنطق تُبَحَثُ في كل من العلمين من جهة خاصة مستقلة تماما . فعلم النفس إذ يعرض للتصورات مثلا ، يعرض لها من ناحية نشأتها وتكونها في عقلية الفرد ، كما يعرض للأعمال العقلية الأخرى التي يُحْتَاج إليها في التصور . وكذلك يبحث علم النفس في التصورات من حيث هي كلية أو جزئية ، وفيما تستدعيه الإدراكات الحسية المختلفة إلى الذهن من ألفاظ (أو غيرها من الرموز) ، وفي الظروف الخاصة التي تحيط بالإنسان أثناء سماعه أى شئ أو قراءته أو كتابته . أما المنطق فيبحث في التصورات بحثا مختلفا تماما عن هذا : إذ التصور في المنطق معناه إدراك المفرد : أى إدراك نسبة بين لفظ دال وشئ مدلول عليه بهذا اللفظ . ثم هو لا يعنيه إلا الصور العامة لهذا الإدراك ، وكيفية تطبيقها على الأشياء التي يصدق عليها^(١) .

ثالثا : أن القول بأن « القضية » أو الحكم عمل من أعمال الإرادة أو أثر من آثار العقل لا يدل مطلقا على صدق الحكم أو كذبه ، بل على العكس يعتبر صدق القضية أو كذبها مستقلا عن قائلها ، لأن القضية ينظر إليها في المنطق في ذاتها . أضف إلى هذا أن المنطق لا يفرق بين قضية مقروءة وأخرى مسموعة أو مكتوبة ، كما أنه لا يفرق بين القضايا على أساس ما تستدعيه في الذهن من المعاني ، ولا على أساس درجة الانتباه الذي يحصره الإنسان فيها أو ما شا كل ذلك .

(١) الصور العامة مثل كون التصورات كلية أو جزئية ، أسماء ذوات أو أسماء معان ، موجبة أو سالبة ، مطلقة أو نسبية ونحو ذلك . (المعرب)

رابعاً : أننا إذا فرقنا بين المنطق وعلم النفس على هذا النحو ، أمكننا أن نفهم كيف وصل الأول منذ أوائل نشأته إلى مستوى العلوم المضبوطة ، وكيف ظل إلى يومنا هذا قليل التأثير بالتغيرات والتطورات التي ظهرت في علم النفس .

٧ - الملاحظة الثانية ، وتنصب على ذلك المنطق الجديد المعروف بالمنطق الرياضي . في هذا المنطق يعبر عن النسب التي يمكن وجودها بين حدود القضايا بعبارات رمزية دقيقة ، ثم تستنتج استنتاجات جديدة بواسطة عمليتين رياضيتين هما عمليتا العكس والتحويل . وقد كان بول^(١) «Boole» أول من وضع لوغاريثما رياضياً بالمعنى الصحيح في كتابه « بحث في قوانين الفكر » (سنة ١٨٥٤) ، ثم كان

(١) منطق ورياضي إنجليزي ولد سنة ١٨١٥ وتوفي سنة ١٨٦٤ . كان كتابه المذكور أول بحث منظم فيما عرف فيما بعد باسم المنطق الرياضي . ولا يخلو اسم « المنطق الرياضي » من الغموض لا سيما وأن هذا الاصطلاح قد استعمل في معنيين آخرين غير المعنى الذي استعمله فيه المؤلف . وقد فضل غيره أن يطلق على منطق « بول » ومن تبعه اسم المنطق الرمزي Symbolic Logic . أدرك بول أن استعمال الرموز مثل + ، - ، X في العلوم الرياضية قد عاد على هذه العلوم بفائدة عظيمة ، وكان له فضل كبير في تطويرها ، فأراد أن يدخل إلى المنطق الصوري النظام الرمزي الرياضي لتحقيق الغاية نفسها ، ولكن طريقته لم تصادف في المنطق النجاح الذي صادفته في الرياضة . أدت هذه الطريقة إلى شيء من الاضطراب في إدراك العلاقة بين المنطق والرياضة ، فظن أن المنطق فرع من فروع الرياضة لأنه استخدم لغتها ، ولكن هذه النسبة قد انعكست تماماً عندما برهن بعض الرياضيين الحديثين مثل كانتور على أن الرياضة فرع من المنطق . أما الاصطلاح الشائع وهو المنطق الرياضي (mathematical Logic) فقد يفهم بمعنيين : « منطق الرياضة » ، أو « رياضة المنطق » وهما مختلفان ، والأولى ألا نتكلم عن منطق الرياضة بل عن فلسفة الرياضة ، فإن المراد بمنطق الرياضة البحث الفلسفي في طريقة الرياضة الرمزية وقيمة استعمال الرموز والطريقة القياسية في الاستدلالات الرياضية . وفي مثل هذا البحث يجب ألا نستخدم اللغة الرمزية لأنها لا تنفي بالتعبير عن المعاني الفلسفية . وأما ما يسمى بالرياضة المنطق فهو البحث في كيفية إرجاع المبادئ الرياضية إلى مبادئ منطقية صورية . فهو علم يراد به إظهار أن الرياضة أساسها المنطق لا العكس ، ومن أعظم من كتبوا في هذا الفرع في العصر الحاضر الأستاذان : هويتهد ورصل في كتابهما : Principia Mathematica ، راجع كتاب المنطق للأستاذ جونسون ج ٢ ص ١٦٣ — (المعرب) . ١٣٨

الفضل بعد « بول » لكل من جفونز وثن وييرس وشرويدرفى بناء قواعد هذا العلم . وهالك مثالا بسيطا يوضح لك طريقتهم .

يرمز للقضية المحلية بجميع أنواعها بالصورة \equiv ب حيث تدل العلامة = على التكافؤ فى الماصدق بين الطرفين ا و ب ، وتدل العلامة (على دخول ماصدق ا فى ماصدق ب . فإذا قلنا إن \equiv ب وإن ب \equiv ح لزم أن \equiv ا ح . ويعترض على أن هذا النوع من المنطق يمثل المنطق كله بهذا الاعتراض القوى ، وهو أنه يفسر جميع النسب بين حدود القضايا بأنها نسب ما صدقات إلى ما صدقات أخرى [مع أنه لا يمكن تفسير جميع القضايا على هذا النحو] . وقد حاول بعض منطقة العصر الحديث --- وصادفوا شيئاً من التوفيق فى محاولتهم — أن يتجاوزوا منطق الماصدق إلى نوع آخر من المنطق الرياضى سرايين فيه مفهومات الحدود لا ما صدقاتها . وهذا هو ما يسمونه « منطق المفهوم » .

والآن نورد على المنطق الرياضى الاعتراضات الآتية :

أولاً : أن المنطق الرياضى ، مع استثناء حالات قليلة ليس لها كبر أهمية ، لا حاجة إليه ولا قيمة له . فإن كل ما نستطيع أن نجنيه منه نحصيل عليه بطريقة أيسر وأبسط فى المنطق اللفظى ، لأن المنطق الرياضى لا يتطلب العلم بأساليب المنطق اللفظى فحسب ، بل بالأساليب الرمزية الخاصة به أيضا .

ثانياً : أن طريقة عرض المسائل فى المنطق الرياضى كثيراً ما تخرج المصطلحات المنطقية عن معناها الأصلية ، لأنها تبرزها دائماً فى صورة رياضية خاضعة لقواعد الكم والاستنتاج ، مع أن كثيراً من مسائل المنطق (كسألتى التصورات والاستقراء) لا يمكن التعبير عنه بالأسلوب الرياضى الدقيق .

ثالثاً : أن هذه الطريقة قد استخدمت بالفعل فى الماضى ، فقد حاول بعض

العلماء التعبير عن العلاقات المنطقية (بين الحدود والقضايا) بطريقة رمزية سهلة ، واستخدموا من أجل ذلك الأشكال الهندسية أو البراهين التحليلية المختصرة ، ولكن هذه الطريقة نفسها — أعني طريقة التعبير بالمحسوس عن النسب المعقولة — طريقة تستخدمها الرياضة أحياناً ، وليست بأى معنى من المعانى منطقاً رياضياً .

رابعاً : أن التعبير عن الأساليب المنطقية بأساليب رياضية لا تكسب المنطق شيئاً جديداً ، ولا تزيد فى قوة أحكامه ولا فى دقتها ، بل إن العنصر المنطقى فى الرياضة هو الذى يكسبها القوة والدقة ، والذى يجعل الرياضة تبدو لنا فى جلاء ووضوح علماً منطقياً دقيقاً صادقة أحكامه صدقاً ضرورياً هو أنها أكثر العلوم تحمراً من الغموض الذى يلصق عادة بالعلوم ذوات الموضوعات الخاصة ، أو التى أصبحت مسائلها موضوع نظر التفكير العام .

خامساً : أن «المنطق الرياضى» لا يعدو كونه أسلوباً فنياً خاصاً ، أو طريقة خاصة للتعبير عن الحدود المجتمعة فى قضية ، أو القضايا المجتمعة (فى نوع من أنواع الاستدلال) ، ولو أن أصحابه لا يدركون هذه الحقيقة دائماً . فهو ليس بحثاً فى الفكر ، ولا فى كيفية استخدام الفكر لتحقيق غاية معينة . فليس إذن بالمنطق كما نفهمه ، لأن المنطق مهمته القيام بكل هذا .

(ب) العلوم الفلسفية الخاصة

الفصل السابع

الفلسفة الطبيعية

١ — ابتدأ التفكير الفلسفي عند قدماء اليونان بالفلسفة الطبيعية ، ويطلق على المدرستين اللتين ظهرتتا قبل سقراط عادة اسم « المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة الطبيعيين » . بل إن النظريات المختلفة التي وضعها فلاسفة ذلك العصر لتفسير حقائق الأشياء كانت في جوهرها نظريات في العالم الطبيعي : أي العالم الخارجي الذي يقع عليه الحس . وقد لعبت هذه الفكرة دورا هاما في التفكير العلمي في ذلك العصر بحيث إن المفكرين لما وجهوا عنايتهم إلى النظر في الإنسان والأشياء المتصلة بالعقل الإنساني ، حصروا كل هذه العناية في بحث الظواهر العقلية التي اعتقدوا أنها تساعد على كسب العلم بالعالم الخارجي . وليس من الصعب تفسير هذه العناية بالعلم الطبيعي في زمن كانت النزعة إلى التفكير الفلسفي العام لا تزال في بدء يقظتها .

قارن حال أولئك القوم بما نحن عليه اليوم . ألا يعتبر جمهور الناس الأشياء الصلبة الثقيلة الملونة الرنانة ذات وجود حقيقي ، ويغفلون كل ما للعقل المدرك لهذه الأشياء من أثر لا شك فيه ، في إدراكها ؟ إن من أقرب الأشياء إلى طبيعة الإنسان أن يعتبر الأشياء التي يدركها في العالم الخارجي أعيانا ذات وجود مستقل عنه : ولا يعلم إلا بتفكير ناضج عميق ، أن ما نسميه أعيانا

ذات وجود خارجي مستقل عن العقل ، إنما هي في الحقيقة نتائج لمجموعة من العوامل بعضها خارج عن العقل وبعضها في العقل نفسه . أى أنها أمور لها وجود أولي (يقع عليه إدراكنا) ، ولكنها موجودة في عالم تفكيرنا أيضاً . ومما يؤيد هذا دراسة فقه اللغات ، فإنه ظهر أن الألفاظ الدالة على الأشياء المحسوسة أسبق في وجودها في اللغة من الألفاظ الدالة على الوظائف السيكولوجية كعملية الإبصار والسمع والحواس والإدراك ونحوها .

أضف إلى ذلك أن عناية الإنسان في أدوار حضارته الأولى بالنظر إلى مظاهر الطبيعة الخارجية ترجع إلى أن لعلمه بأحداث الطبيعة وظواهرها أثراً بالغاً في حياته ، لأنه بذلك العلم يتمكن من إخضاع الطبيعة لمطالبه وإعداد العدة لها عندما يتنبأ بحوادثها . ومن الحق أن نقول بوجه عام إن الباعث على طلب الإنسان العلم متأصل — في أول نشأته — في الباعث على حبه البقاء ، وإن هذا الباعث لو أنه نما وقوى بطبيعته (كما هو الحال في طلب العلم الفلسفي)^(١) يظل زمناً طويلاً خاضعاً لفكرة المنفعة أو الفائدة التي يجنيها الإنسان من العلم باستخدامه في شؤون حياته العملية .

٢ — وأهم نظرية في الفلسفة الطبيعية القديمة عند اليونان — إن لم تكن في العصر القديم كله — نظرية الذريين : فإنهم كانوا أول من وضع حداً فاصلاً بين العالم الخارجي الذي لا يمكن وصفه إلا وصفاً كمياً^(٢) ، والعالم الداخلي الذي لا يمكن وصفه إلا بلغة «الكيف» . ويمكن البرهنة على أن هذه النظرة الميكانيكية البحتة إلى الطبيعة — التي ظهرت مرة أخرى في أوائل العصر الحديث — قد

(١) راجع الفصل الثاني . الفقرة الثانية .

(٢) لأنهم قالوا إن كل مافي العالم المحسوس مؤلف من ذرات ، وهذه الذرات لا تختلف

إلا في كمها . (المعرب)

كانت إلى حد ما نتيجة لازمة لمذهب أنكسماينيس القائل بأن الهواء هو أصل الأشياء جميعها . أما في العصر اليوناني المتأخر ، وفي العصور الوسطى ، فقد حل محل النظرية الذرية — بالرغم مما كان لها من أهمية في التفكير العلمي — مذهب أفلاطون وأرسطو اللذين ذهبوا إلى أن الأشياء المادية ليس لها وجود حقيقي على الإطلاق ، أو أنها عدم الوجود الحقيقي ، أو أنها — على أكثر تقدير — مجرد قابلية أو الاستعداد للوجود^(١) ، في حين أن الوجود الحقيقي إنما هو للصورة وحدها والمعاني أو المثل . على أن الأمر لم يقف عند إنزال المادة هذه المنزلة الثانوية ، بل استعاض الفلاسفة عن تلك النظرية الميكانيكية التي تشرح العلاقات بين الحوادث الطبيعية على أساس على بحت ، نظرية مبنية على فكرة الغاية (في العالم وكل ما يجري فيه) .

وقد شرح أفلاطون فلسفة الطبيعة في كتابه « طيماوس » ، وذكرها أرسطو في كتابه « الطبيعة » على الأخص . إلا أن التمييز بين علم الطبيعة بمعناه الدقيق وفلسفة الطبيعة لا وجود له بشكل واضح عند الفلاسفة الذريين ، ولا عند أفلاطون وأرسطو .

هذا ، وقد قلت عناية المدارس التي أعقبت أفلاطون وأرسطو ببحوث الفلسفة الطبيعية كثيرا ، إلا إذا استثنينا من فلاسفة هذه المدارس « أبيقور » الذي أخذ بنظرية ديموقريط الذرية ، ولم يحد فيها إلا قليلا . أما تحقير المادة الذي نراه في صورة واضحة في الفلسفة المسيحية فيرجع إلى عوامل أهمها تأثر هذه الفلسفة

(١) يشير هنا إلى الهيولى التي يعتبرها أرسطو مجرد قابلية الوجود ، فليس لها وجود حقيقي في ذاتها ، وإنما تصير وجوداً حقيقياً بوجود الصورة فيها ، كما يشير إلى نظرية أفلاطون في الوجود الخارجي ، وأنه مجرد ظل للعالم الحقيقي الذي هو عالم المثل . (المعرب)

بالفلسفة الأفلاطونية ، فقد أصبح العالم المادى المحسوس فيها ليس مجرد ظل للحقيقة ، أو مجرد وجود ظاهرى فحسب ، بل شراً محضاً أو مبدأ للشر^(١) . وقد ظلت الحال على هذا النحو طيلة القرون الوسطى ، ولم يشذ إلا القليل من الفلاسفة فى نظرتهم إلى العالم وموقفهم منه ذلك الموقف السلبي الذى وصفناه . وربما انفرد من بينهم روجر بيكون (١٢١٤ — ١٢٩٤) بعلمه الغزير عن العالم الطبيعى وبحوثه فيه .

٣ — ولكن الأمر تغير عندما ابتدأت النهضة الحديثة فى العلوم الطبيعية وظهر العلماء الطبيعيون أمثال كوبرنيق وغاليلى وكبلر . وليس من محض الصدفة أو الاتفاق أن نرى علائق فلسفة جديدة فى كل من نيقولاوس كوزانوس (١٤٠١ — ١٤٦٤) وبرناردينوس تيليسيوس (١٥٠٨ — ١٥٨٨) وغيرها ، حيث نجد العناية بالفلسفة الطبيعية بالغة مبلغها . ومما يدل على أن الصلة كانت لا تزال وثيقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية أن كلا من غاليلى وكبلر اعتبر نفسه فيلسوفاً أولاً وعالماً ثانياً ، ووصل إلى ما وصل إليه من النتائج العلمية الباهرة صادراً فى ذلك عن مبادئ أو فروض عامة . وكان لنتائج هذه البحوث العلمية أبلغ الأثر فى نظريات الفلاسفة فى طبيعة العالم : وقد رتبنا هذه النتائج فى خمسة أقسام كما يلى :

أولاً : برهن العلم الطبيعى الحديث على فساد نظرية القدماء فى السماء ذات الكواكب الثابتة ، وما يتصل بهذه النظرية من افتراض مكان لا نهائى . كانت هذه أولى النتائج الهامة التى وصل إليها العلماء الحديثون ، وترتب عليها أنهم فرقوا بين الأشياء التى تدرك بالحوس وتلك التى لا يستطيع الحس إدراكها ،

(١) قارن الفصل التاسع . فقرة ٣ .

وهى تفرقة ظهرت منذ ذلك الوقت فى كل نظرية فلسفية منصبة بصبغة دينية . أصبحت تلك القبة السماوية الصلبة فى نظر العلم الحديث جسماً غازياً لا نهاية لمقداره . أما أولئك الذين ظلوا على اعتقادهم الدينى بأن هناك عالماً آخر وراء هذا العالم ، فلم يكن بدّ من أن يتصوروا ذلك العالم الآخر على نحو غير محسوس . وسرعان ما تحولت التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس إلى تفرقة بين الجسم والعقل وبين ما هو نفسى (سيكولوجى) وما هو مادى .

ثانياً : أن العلماء كشفوا فى بحوثهم عن وجود اطراد منتظم فى وقوع الحوادث الطبيعية جميعها ، وتمكنوا من تطبيق العلوم الرياضية على الظواهر الطبيعية تطبيقاً تاماً . فكان ذلك قضاء على كل فكرة ترمى إلى اعتبار الحوادث الطبيعية غير خاضعة لأى قانون ولأى شرط وقيد ، ولم يبق لهذا التحرر من القيود والشروط عالم يعمل فيه إلا عالم العقل أو عالم الأخلاق . وبهذا تحولت التفرقة بين المحسوس وغير المحسوس مرة أخرى إلى معنى آخر مستمد من التفرقة بين المادى والعقل أى بين الميكانيكية والحرية^(١) .

٤ -- ثالثاً : أدت الفروض أو المبادئ التى اتخذت أساساً للعلوم الطبيعية الحديثة إلى تعريف دقيق للمادة بأنها شىء له وجود عينى خارجى ، كما أدت إلى نظرية هامة فى ماهية الكيفيات المحسوسة ، وهى أن هذه الكيفيات ليست إلا أموراً من عمل الذهن^(٢) . وقد فرق «غاليلى» بين نوعين من صفات الأجسام أطلق عليها الصفات الجوهرية والصفات العرضية ، وأدخل فى الأولى صفات

(١) أى فكرتى الجبر والاختيار . فقد فرقوا بين ما وجوده ضرورى لازم عن أسباب تقتضيه ، وما وجوده غير مقيد بمثل هذه الأسباب ، وأفعال الإنسان الإرادية فى نظر جمهور الفلاسفة من النوع الثانى ، والظواهر الطبيعية من النوع الأول . (المعرب)

(٢) فآرن الفصل الخامس . الفقرة الأولى .

الشكل والعظم النسبي (المقدار) والوضع والزمان والحركة والسكون والعدد ، وكون الجسم متصلاً بجسم آخر أو منفصلاً عنه . هذه صفات يعتبرها غاليلي غير مفارقة لمساهية الجسم . أما الصفات العرضية فكاللون والطعم والرائحة ، فإنه ليس من الضروري لوجود الجسم أن يكون أبيض أو أحمر ، حلواً أو مرّاً ، ذا صوت أو غير ذي صوت ، طيب الرائحة أو كريهاً . هذه كلها صفات نصف بها الآثار التي تتركها الأجسام عند وقوعها على حواسنا . ومن هذه يتبين أن التفرقة بين ما هو مادي وما هو عقلي قد ظهرت مرة أخرى في صورة جديدة أدق مما كانت عليه .

رابعاً : تغيرت فكرة العلماء عن الأرض وأهميتها في النظام الكوني وفكرتهم عن الإنسان الذي يعيش فوق هذه الأرض ، وببذل جهداً عنيفاً في سبيل تحصيله العلم بها . أما الأرض فلم تعد في نظرهم مركز العالم ، لأنها ليست سوى واحدة من تلك السيارات العديدة التي تدور حول الشمس ، وذرة في ذلك الفضاء اللانهائي ! وأما الإنسان فقد طالبوه بأن ينزل عن غروره واعتقاده بأنه العلة الغائية لهذا العالم ، وأن ينظر بعين ملؤها التواضع إلى منزلته من الكون ومصيره فيه . أضف إلى ذلك أن النظريات التي قطع السلف بصحتها قد تحولت إلى مجال أثير فيه الشك حول مقدرة العقل الإنساني على العلم بالأشياء مما أدى إلى إدراك العلماء أن علم الإنسان وتقديره قاصران يرجعان إلى ذات العقل المدرك أكثر من رجوعهما إلى الأشياء نفسها .

خامساً : أشعرت البحوث العلمية الأولى في العلوم الطبيعية العلماء بما للملاحظة العلمية والتجارب من أثر في البحث العلمي إذا توخى الباحث في ملاحظته وتجارب غرضاً معقولاً ، وجمع بين الطريقة الاستقرائية التجريبية

والطريقة القياسية . وقد صرح غاليلي بأن تجربة واحدة حقيقية لا يمكن أن يبرهن على بطلانها بألف دليل عقلي . وبالرغم من كل هذا ظهر على مسرح التفكير الفلسفي في الوقت نفسه فكرة التمييز بين إدراك العقل للأشياء المحسوسة وإدراكه لغير المحسوس .

ه — لا يوجد أثر لفصل العلوم الطبيعية عن الفلسفة الطبيعية حتى نهاية القرن الثامن عشر ، فإن كتاب ديكارت Principia Philosophiae (مبادئ الفلسفة) يجمع بين الاثنين . وليس ما يسميه وولف « بعلم الطبيعة التجريبي » « وعلم العالم النظري » إلا فرعين لعلم واحد يختلفان في منهج البحث و يتحدان في موضوعه^(١) . بل إن نيوتن نفسه — وله الفضل الأكبر في وضع المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة الحديث — لم يفرق بين الطبيعة والفلسفة . والحقيقة أن انفصال العلوم الطبيعية قد تم بظهور مؤلفات ثلاثة في نهاية القرن الثامن عشر وهي « نظام الطبيعة » The Systême de la nature الذي ظهر سنة ١٧٧٠ ، وكتاب كُنت Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft الذي ظهر سنة ١٧٨٦ ، وكتاب شلنج Entwurf eines Systems der Naturphilosophie الذي ظهر سنة ١٧٩٩ . وقد توخى مؤلف الكتاب الأول أن يكون كتابه للدعاية أكثر منه للعلم . وهو يحمل في صفحة العنوان اسم ميرابو Mirabaud ، ولكن الأرجح أن مؤلفه الحقيقي هو البارون هلباخ (١٧٨٩) . ويتبدى الكتاب بذكر جماعة كتاب دائرة المعارف^(٢) (الفرنسية) لا سيما

(١) قارن الفصل الثالث . الفقرة الثالثة .

(٢) وهم جماعة من مفكرى الفرنسيين قاموا بكتابة دائرة معارف مؤلفة من خمسة وثلاثين جزءاً ما بين سنة ١٧٥١ و سنة ١٧٨٠ . كان رئيس تحريرها ددرو الذي ذكره المؤلف ، ومن أشهر من كتبوا فيها دلبير . وقد كتب فيها أيضاً روسو وفولتير وهلباخ وغيرهم . (المعرب)

دiderot وآخرين غيرهم . ويحتوى الجزء الأول منه شرحاً لفلسفة مادية بحثة^(١) ، والثانى رداً على الأديان لاسيما المسيحية . ويحتوى الكتاب إلى جانب هذا عرضاً دقيقاً للنتائج التى وصل إليها العلماء الطبيعيون فى عصر المؤلف يصور لنا العالم بصورة نظام عام مؤلف من الظواهر الطبيعية . أما « كنت » فقد جعل همه من كتابه شرح المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية كلها ، ولذلك نظر بوجه خاص فى أعم المعانى التى تستعملها العلوم الطبيعية مثل معنى المادة والحركة والقوة ونحوها . وكانت النتيجة التى وصل إليها من بحثه هذا أن الطبيعة نظام ديناميكى ، لأنه وجد أن الظواهر الطبيعية ترجع فى جوهرها إلى قوى منتشرة فى المكان يفعل بعضها فى بعض وينفعل به من هذه النقطة يبدأ « شلنج » بحثه ، فإنه يأخذ بنظرية « كنت » فى الطبيعة ويطبقها على الكائنات العضوية بوجه خاص مضيفاً إليها فكرة « الغاية »^(٢) ، وهى الفكرة التى شرحها « كنت » فى كتابه Kritik der Urtheilskraft (سنة ١٧٩٠) . فالكائنات الطبيعية كلها فى نظر شلنج كائنات غائية متفاوتة فى الدرجة ، تبتدى بأدنى الموجودات وأحقرها وأبسطها صورة ، وتنتهى بأرقى مظاهرها وأكملها وأدقها فى الحياة العقلية الإنسانية . وهنا وضع شلنج مسألة التطور الطبيعى فى مقدمة البحوث الفلسفية .

٦ — كان فى نظرية شلنج شيء من الجرأة ، كما أنه تصور فكرة التطور فيها على نحو واسع . وقد قبلها العلماء الطبيعيون فى أوائل القرن التاسع عشر قبولاً حسناً بالرغم من الثوب الخيالى الذى كساها به هو ورجال مدرسته ، لاسيما الأولين منهم أمثال استفنز الذى اشتهر بالجيولوجيا ، وأوكن الذى اشتهر بالبيولوجيا . بل إن كثيراً من العلماء الذين كانت لهم جهود محدودة فى ميدان

(١) راجع الفصل السادس عشر . (٢) قارن الفصل العشرين .

البحث العلمى الدقيق كانوا فى أول أمرهم من أنصار فلسفة شلنج الطبيعية .
ولكن الجدل الذى ذاع حول هذه النظرية — لما ظهر نقصها العلمى — ونبذ
المفكرين فى الوقت نفسه لفلسفة هيغل ، قد ولدا شعورا عاما بضعف الثقة فى أى
مجهود يقوم به الفلاسفة فى العلم الطبيعى بمعناه الدقيق . ونحن نرى الآن أن السبب
الأكبر فى عدم كفاية الفلسفة الطبيعية فى المسائل التفصيلية كان راجعا إلى قلة
المادة ، كما نرى أن قيمة هذه الفلسفة لم تكن فى الحقائق العلمية التى وصلت
إليها ، بل كانت فى مقدرتها على إشباع رغبة الفلاسفة فى الوصول إلى نظرية
خالية من التناقض تفسر لهم العالم الطبيعى بأسره ، العضوى منه وغير العضوى ،
والمادى منه والنفسى .

هذا وقد جرت عادة رجال العلم أخيراً أن يضعوا فى نظر ياتهم العلمية عنصراً
يشبع نزعاتهم الفلسفية ، كما جرت عادة الفلاسفة أن يحلوا إلى المسائل الخاصة
فى الفلسفة الطبيعية عن طريق النظريات الميتافيزيقية العامة ، أو نظريات المعرفة
والمنطق . وليست هذه حالا نعتبط بها ، فإن النظريات الفاسفية التى يضعها رجال
العلم الطبيعى مقضى بفسادها كلها تقريباً ، لجهل العلماء عادة بتأريخ الفلسفة ،
ولتأويلهم التجارب والنتائج العلمية التى يصلون إليها فى فروع العلوم المختلفة تحت
تأثير آراء سابقة لهم . وإننا لنأمل من ناحية أخرى أن يتبين من الأغراض التى
سندكرها للفلسفة الطبيعية ، أن القيام ببحث عام فى مبادئ العلوم الطبيعية
لا يزال من المسائل التى تواجه الفلسفة اليوم كما واجهتها منذ قرن مضى .

٧ — من الخصائص البارزة للفلسفة الطبيعية أنها تتداخل مع الفلسفة

العامة (الميتافيزيقا) من جهة ؛ ومع نظرية المعرفة وعلم المنطق من جهة أخرى .
ويجب ألا ننسى أيضاً أن جمع الحقائق العلمية ودراساتها لها أثر عظيم فى وضع أية

نظرية عامة في طبيعة العالم ، في حين أن العلم الطبيعي علم له موضوعه الخاص ، لأنه يحصر العلم الإنساني العام في دائرة ضيقة في مادته وصورته ، هي الدائرة التي تصدق فيها أو تطبق فيها القوانين الطبيعية^(١) . ومن المشاكل الأساسية التي تواجهها فلسفة الطبيعة وضع نظرية في العالم أو في الطبيعة وهي مشتقة من معنى الاسم ذاته . أما المشاكل الأخرى فتتقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : المسائل المتصلة بنظرية المعرفة وأهمها مسألة حقيقة الوجود الخارجي وتفسير المعاني الآتية : القانون : العلة . الجوهر : التطور : الإدراك . وبما لاشك فيه أن النظر في هذه الموضوعات مقدمة منطقية لا غنى للعلوم الطبيعية عنها ، فإن لمفاهيم هذه المصطلحات ولمسألة وجود العالم الخارجي دخلا في كل علم من العلوم الطبيعية ، وإن كانت هذه العلوم لا تعنى بالنظر في هذه المسائل العناية التي تقتضيها أهميتها . فلم يبق إلا أنها تلتقي هذه العناية في الفلسفة الطبيعية .

الثاني : دراسة طرق البحث العلمي في العلوم الطبيعية دراسة نقدية ، والنظر في المعاني الأساسية التي تستخدمها هذه العلوم بالذات ، لأن المعاني التي ذكرناها في القسم الأول ليست قاصرة على العلوم الطبيعية ولا أنها يمكن تطبيقها عليها تطبيقاً خاصاً . أما ما نشير إليه هنا فهو خاص بالعلوم الطبيعية ، مناهجها ومفاهيم اصطلاحاتها التي لا تستعمل إلا فيها ، مثل مفهوم المادة والقوة والطاقة والحركة والزمان والمكان في الظواهر الطبيعية . وهذه المعاني — كالمعاني السابقة — لا تلتقي من العلوم الطبيعية العناية التي هي جدرة بها على الرغم من أنها الأساس

(١) يريد أن فلسفة الطبيعة التي غايتها وضع نظرية في طبيعة الوجود المادي في حاجة إلى العلوم الطبيعية والحقائق العلمية التي تصل إليها هذه العلوم ، ولكن نتائج البحوث العلمية الطبيعية قاصرة محدودة لأنها خاصة ببعض نواحي الكون ، وهذه صعوبة يواجهها الفيلسوف الطبيعي . (المعرب)

الذى تقوم عليه . أما مناهج البحث الدقيق التى تتبعها العلوم الطبيعية فى تحصيل مطالبها ، فيجب أن تكون أيضاً من المسائل الرئيسية التى يعنى ببحثها علم المنطق .

٨ - ثالثاً : وأخيراً يجب أن نكل إلى الفلسفة الطبيعية مهمة تحليل النظريات العلمية والحكم عليها : أو على أقل تقدير النظريات العامة منها مثل النظرية الذرية والنظرية البيولوجية فى التطور ، والنظرية الميكانيكية والنظرية الحيوية وهكذا . وهنا يجب أن تُعنى الفلسفة الطبيعية بتحديد معنى « نظرية » (كما هى مستعملة فى العلوم الطبيعية) تحديداً يستند إلى النظر فى مطلق العلم الإنسانى (الأستمولوجيا) ، كما يجب أن توازن بين الفروض العلمية العديدة المتضاربة التى يضعها العلماء مستندين إلى علمهم ببعض الحقائق ، وأن تقدر القيمة الفلسفية لهذه الفروض . وبديهي أن الإلمام بطرق البحث العلمى وبناتج البحوث العلمية لا غنى عنهما فى حل جميع هذه المشكلات .

الفصل الثامن

علم النفس

١ - بينما نجد العلماء قد وضعوا فى القرن الثامن عشر حداً فاصلاً بين البحوث العلمية التى تقع فى دائرة العلوم الطبيعية ، والبحاث الفلسفية المتصلة بالمبادئ العامة التى تقوم عليها تلك العلوم ، نجد أن فاصلاً من هذا النوع بين

علم النفس من حيث هو علم مستقل له موضوعه الخاص ، وعلم النفس من حيث هو جزء من الفلسفة العامة ، لم يزل إلى الآن في دور التكوين . ولكننا سنراعى في المسائل التي سنذكرها في عرض كلامنا عن تطور هذا العلم ، أنها مسائل علم مستقل متخصص في مادته . وأول ما يجب على الباحث في علم النفس هو أن يدرك إدراكاً واضحاً جلياً الصلة بين الجسم والنفس ، أو بعبارة أخرى أن يعلم بالضبط وظيفة كل من علم النفس والعلوم الطبيعية . ولما كان لكل عالم وجهة نظره الشخصية في طبيعة الحياة النفسية ومظاهرها ، اختلفت طرق العلماء في البحث في هذا العلم كما اختلفت موادهم .

وهناك ثلاثة عصور هامة متميزة في تاريخ علم النفس :

العصر الأول الذي قيل فيه إن العقل الذي هو مصدر الظواهر النفسية جميعها هو مبدأ الحياة أيضاً . ولكن اعتبار العقل مبدأ الحياة يحمل في طياته تفسيراً واسعاً جداً لعلم النفس .

العصر الثاني : وفيه حددت دائرة علم النفس بتعريف ما هو « نفسى » . وقد عرّف « النفسى » بأنه كل ما أمكن إدراكه بالتأمل الباطن ، وهنا كان التمييز بين ما هو نفسى وما هو مادي متوقفاً على التقابل الدقيق بين الإدراك الخارجى والتأمل الباطنى .

العصر الثالث : وربما كان أيضاً الأخير ، وهو الذى ظهر فيه علم النفس فى صورة واضحة جلية فى الجزء الأخير منه ، وفيه فسرت الظاهرة النفسية بأنها الأمر « الذاتى » Subjective أى الذى يتوقف وجوده على ذات مدركة أو فرد مدرك ، فإن فى كل تجربة من تجارب بناء عنصرين : الأول « ذاتى » والآخر « موضوعى » Objective ، أى عنصر متصل بالعقل المدرك ، وآخر متصل بالشئ المدرك .

ومن صفات العنصر الأول أننا ندركه في تجاربنا إدراكاً مباشراً من غير تأمل سابق أو أعمال نظر فكري ، وأنه يفتقر في وجوده إلى ذواتنا ، ويقيم الشواهد على ذلك الافتقار . أما العنصر الموضوعي فمستقل عنا ، لا يخضع في وجوده وفي مظاهره إلا لقوانينه الخاصة به . وهذا هو العنصر المادي ، أو الموضوع الذي يقع عليه الإدراك .

٢ — وقد شاعت النظرية الأولى في ماهية النفس في العصور القديمة والوسطى . وليس من شك في وجودها في كتاب أرسطو في النفس ، وهو أول بحث منظم وصل إلينا في هذا العلم . وتتضمن «المقالة الأولى» منه آراء الفلاسفة السابقين في ماهية النفس وتلخيصاً لمسائل علم النفس مع النقد والتمحيص . وفي «المقالة الثانية» تعريف للنفس بأنها «صورة الجسم» ، أو المبدأ الذي يصير به الجسم بالفعل^(١) ، وشرح لقوى النفس أو أقسامها بالتفصيل . وأخس قوى النفس في نظر أرسطو هي القوة الغذائية (أو النامية) وهي التي توجد في أخس الكائنات ، النباتات ، ولا يوجد غيرها . ويلها القوة الحيوانية (الحاسة) التي توجد هي والقوة النامية في الحيوان . ثم القوة الناطقة ، وهي أعلى هذه القوى الثلاث ، ولا وجود لها إلا في الإنسان الذي تجتمع فيه القوى النامية والحاسة والناطقية جميعها . ومن البديهي أن الفيلسوف الذي يذهب إلى أن القوة النامية إحدى قوى النفس ، إنما يفهم النفس على أنها مبدأ الحياة في الكائن الحي ، أي أن النفس في نظره هي مجموعة القوى الخاصة التي نطلق عليها عادة اسم القوى الحيوية

(١) فإن الجسم من غير النفس مجرد شيء قابل للوجود (أي فيه انقوة على أن يوجد) شأن كل مادة في نظر أرسطو ، ولكنه يصير موجوداً بالفعل بواسطة النفس التي هي له ، كالصورة بالنسبة إلى الهبولى . وذلك أن النفس عنده هي مبدأ الحياة في الكائن الحي ، ولا وجود للجسم الحي من غير حياة . (المعرب)

أو « الحياة » ، وتقابل بينها وبين « عدم الحياة » الذى هو من صفات المادة غير العضوية . وفى نهاية المقالة الثانية يذكر أرسطو شيئاً عن الحواس . وفى المقالة الثالثة يشرح الإدراك الحسى والتذكر والتخيل والتعقل والوجدان والرغبة (النزوع) والحركة .

هذا وقد أخذت الفلسفة المسيحية عن أرسطو فكرة انفصال النفس الناطقة عن القوى النفسية الأخرى التى هى دونها — أو انفصالها على الأقل ذهنًا — إن لم يكن حقيقة . وعلى ذلك لم يكن لتقسيم أرسطو لقوى النفس على هذا النحو قيمة فى التمييز بين الإنسان والحيوان فحسب ، بل كان أصلاً للفرقة بين جوهرين فى الكون أحدهما فاسد (فان) والآخر غير فان ، كما اتخذ أساساً سيكولوجياً بسيطاً للتمييز بين الحس والعقل ، أى بين القوة التى ندرك بها العالم الخارجى المحدود بمحدود الزمان (والمكان) ، والقوة التى ندرك بها الأشياء الأزلية والعالم المعقول .

٣ — وقد ظهرت هذه النظرية ذاتها فى أوائل العصر الفاسفى الحديث ، فقد قال الفلاسفة الطبيعيون الإيطاليون : إن فى النفس جهتين : جهة فانية وهى التى يحصل بها الإحساس ، وجهة أزلية وهى التى يحصل بها التعقل . بل ربما اعتبروا أثر الجهة الثانية فى تحصيل العلم اليقينى أقوى وأشد من أثر الأولى ، لأنها تدرك الحقائق بفطرتها ، أى أنها تعلم الحقائق علماً مباشراً ، فى حين أن الناحية الثانية من النفس تفتقر إلى الحس وإلى البرهان أو القياس . بعبارة أخرى الجزء الثانى من النفس هو الجوهر الذى تصدر عنه جميع الحركات التى ننسبها إلى الفكر مثل استنتاج النتائج من المقدمات وتأليف القضايا من التصورات^(١) .

(١) ويظهر أن تمييز ديكارت بين العقل والجسم على أساس وجود التعقل فى الأول =

انفسح الطريق عند هذه النقطة من تاريخ علم النفس لنظرية جديدة جاءت أكثر انسجاماً مما قبلها ؛ فإنه إذا أدرك الإنسان أن « العلم البديهي » ليس شيئاً في جبلة العقل بفطرته ، سهل عليه أن يرفض تلك التفرقة غير الطبيعية بين الجزء الفاني والجزء غير الفاني في النفس ، كما سهل عليه أن يضع تعريفاً جديداً « للظاهرة العقلية » يكون أدنى إلى العيوب . وقد كان الفضل في إصلاح علم النفس من هذه الناحية للفيلسوف جون لوك مؤسس علم الأستيمولوجيا (نظرية المعرفة) الحديث^(١) . وبالفيلسوف « لوك » يبتدىء العصر الثاني من صدور علم النفس ، وهو العصر الذي عرّف فيه العقل بأنه الجوهر المقوم للإدراك الباطن . أما الظواهر العضوية البحتة فيعتبرها من الظواهر الطبيعية أو المادية لا النفسية ؛ فإن ظواهر الحياة تعرف عن طريق الإدراك الحسي كما تعرف الظواهر غير العضوية تماماً . وقد شاعت النظرية القائلة بوجود نوعين من الإدراك ، بدليل أن ليبنتز يستعمل اصطلاحين مختلفين للدلالة عليهما وهما « الإدراك الحسي » و « الإدراك العقلي » مرادفين لاصطلاح لوك اللذين هما « الإحساس » و « التفكير » . وهذا ظاهر أيضاً في كتابات الألمان في علم النفس في القرن الثامن عشر ، فإنهم يستعملون الاصطلاحين للدلالة على عمليات الحس الظاهر وعمليات القوى الباطنة على التوالي .

٤ — ولا تزال حتى اليوم نفس الفرق بين ما هو طبيعي وما هو عقلي أو نفسي على ضوء التفرقة التي وضعها « لوك » بين الإدراك الظاهر والإدراك الباطن ، ولكن قليلاً من النظر يُظهر لنا أن العلاقة بين ما هو « طبيعي » وما هو « نفسي »

= والامتداد في الثاني إنما هو وجه آخر من وجوه هذه النظرية ، وإن كانت قيمة هذه التفرقة قد ظهرت في « ما بعد الطبيعة » أكثر من ظهورها في علم النفس .
(١) راجع الفصل الخامس . الفقرة الثانية .

لا تزاد في نفوسنا وضوحا عن طريق هذا التفسير للأسباب الآتية :
أولا : أنه لا وجود لحاسة باطنة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل الموجود هو الحواس الظاهرة ، أى الجوارح التى ندرك بها المؤثرات الخارجية . وعلى هذا لا يصح استعمال كلمة « الحاسة الباطنة » إلا على سبيل المجاز ؛ بل إن فى استعمالها على سبيل المجاز شيئا من الخطر ، اللهم إلا إذا عرفنا على وجه التحقيق نوع الوظيفة التى تؤديها .

ثانياً : لا يمكننا أن نسلم بأن التقابل بين الإدراك الظاهر والإدراك الباطن يعبر تعبيراً دقيقاً عن فروق بين أشياء موجودة فى عالم الواقع ، فإن نظرية المعرفة الحديثة قد برهنت على أن « التجربة » فى صورتها الأولية البسيطة لا تحتوى حقيقتين مختلفتين ، بل هى وحدة لا تتجزأ . فالتفرقة إذن بين ما يسمى إدراكاً ظاهراً وإدراكاً باطناً قد ظهرت فيما بعد . بل هى وليدة التأمل والملاحظة بجميع أشكالها . والحقيقة أنه لا وجود لوظيفتين مختلفتين اختلافاً جوهرياً . وليس الإدراك الظاهر والإدراك الباطن اسمين يدلان بالفعل على عمليتين منفصلتين يقوم بهما العقل فى آن واحد ؛ وإنما هما — كما قلنا — اسمان مجازيان أسىء اختيارهما — للدلالة على تفرقة أدق وأعمق (بين ماهو طبيعى وما هو نفسى) .

ثالثاً : لو كان القول بوجود إدراك ظاهر وإدراك باطن صحيحاً ، لوقعنا فى حيرة عظيمة فى أمر الكيفيات المحسوسة التى نطلق عليها اليوم اسم الإحساسات : فإن العلم الطبيعى الحديث يستخدم الإحساسات أدوات لكسب العلم بالظواهر الطبيعية ، ولكنه يعتبرها فى الوقت نفسه حقائق من حيث صدورها عن العقل^(١) . ومن ناحية أخرى لسنا نشك فى أن الإحساسات (كما صرح بذلك

(١) قارن الفصل السابع الفقرة ٤ .

لوك نفسه) تنشأ في الإدراك الظاهر لا الإدراك الباطن . وإذا كان الأمر كذلك حُرِّمَ علم النفس من بحث شيء لا يشك أحد في أنه جزء من الحياة النفسية .

هـ — هكذا اضطر علماء النفس أخيراً إلى تعريف الظاهرة النفسية تعريفاً آخر ، وهنا دخلوا بعلم النفس في عصره الثالث الذي يبتدىء بالبحث في معنى « الذات » و « الذاتى » Subjective ، وهى فكرة تسربت إلى علم النفس من البحث في المعرفة . وقد أقروا بوحدة التجربة : أى وحدة العناصر الأصلية التى تتألف منها التجربة ، ولكنهم فرقوا بين ناحيتين فيها : الناحية المتصلة بالذات العاقلة ، والأخرى المتصلة بالموثوق العقول . ومن مجموع الناحيتين تتألف عناصر التجربة . فالإحساس والفكرة والإدراك أسماء للناحية الذاتية ، والأعيان (الأشياء) وخواص الأشياء وحالاتها والنسب التى بينها أسماء تعبر عن الناحية الموضوعية . ولكن إلى جانب هذا توجد في تجاربنا عناصر أخرى « ذاتية » بحجة لا يمكن أن تفسر إلا تفسيراً سيكولوجياً : وذلك مثل التذكر والوجدان والرغبة والإرادة . وليس من شك في أن الذين يريدون أن يميزوا بين الظاهر النفسى والظواهر الطبيعية على أساس التفرقة بين « الذات » و « الموضوع » إنما يحملون أنفسهم عبئاً من العمل ثقيلًا ، فإنه لا بد لهم أن يحددوا في كل تجربة من التجارب ما يتصل منها بالشئ الخارجى (الموضوع) وما لا يتصل به ، وهذه بالفعل مهمة رجال العلوم الطبيعية ؛ فإن كل من له دراية بالبحث العلمى يعلم أن أول غرض يرمى إليه هو تحصيل العلم « بالشئ » الذى هو موضوع بحثه ، مجرداً عن الاعتبار « الذاتية » التى تتمثل به . ففكرة « خطأ الملاحظة » مثلاً -- علاوة على الأخطاء الفنية الأخرى -- إنما تدل دلالة واضحة على ما للأحوال

النفسية من أثر في البحث في العلوم الطبيعية . والفكرة الشائعة من أننا قد نسمع ونرى « ما لا وجود له » ، أو نظن أننا نرى شيئاً في الخارج ولا وجود له إلا في أعيننا ونحو ذلك ، إنما تضعنا وجهاً لوجه أمام المشكلة ذاتها .

إن « التجربة » وحدة لا تتجزأ ، سواء أ كانت تجربة لعقل ناضج راق أو لعقل أولى ساذج . وإنما التأمل أو النظر في التجربة هو الذى يؤدي إلى التمييز بين ما نسميه عالم النفس وما نسميه العالم الخارجى ، ويظهرهما بمظهر صورتين مختلفتين من صور الوجود . فكما أن الخط المنحنى المرسوم فى مستو يمكن التعبير عنه فى الهندسة التحليلية بأنه دالة لمتغيرين ، من غير أن يؤثر ذلك فى وحدة المنحنى ذاته ، كذلك عالم التجربة الإنسانية يمكن تحليله إلى ما يتصل بالذات المدركة وما يتصل بالموضوع المدرك ، من غير أن يؤثر ذلك فى وحدة ذلك العالم^(١) . وقد كان لكل من ماخ وأفيناريوس^(٢) الفضل الأول فى وضع هذا الرأى فى صورة نظرية منظمة ، وأعتقد أننى كنت أول من كتب فى علم النفس مراعيًا وجهة النظر ذاتها فى كتابي Grundriss der Psychologie الذى نشر سنة ١٨٩٣ : الترجمة الإنجليزية سنة ١٨٩٥ .

٦ — بحث الفلاسفة من أقدم العصور العلاقة بين الجسم والنفس ، أو بين الظواهر الجسمية والظواهر النفسية ، بعيدين فى بحثهم هذا — قليلاً أو كثيراً — عن التأثير بالنظريات التى وضعها الفلاسفة فى طبيعة العقل . وقد أخذ الكثيرون بنظرية جالينوس التى قال بها فى القرن الثانى الميلادى ، وهى النظرية المعروفة بنظرية « الروح الحيوانى » ، واتى فسرت بمقتضاها الظواهر الحيوية فى الجسم

(١) قارن الفصل السادس والعشرين . الفقرة ١٢ وما بعدها .

(٢) قارن الفصل الخامس . الفقرة ١٠ .

الإنسانى والصلة بينها وبين بعض الظواهر النفسية ، وظلت معمولاً بها - مع قليل من التحوير - حتى نهاية القرن الثامن عشر .

يعتبر جالينوس الأعصاب فى نظريته هذه أنابيب دقيقة التركيب متصلة مباشرة بالأوعية الدموية الشعريّة ، بحيث لا يصل إليها من ذرات الدم إلا أكثرها حرارة وحركة ولطافة . ومن هذه الذرات الدموية شديدة الحركة والحرارة واللطافة يتألف الروح الحيوانى . فالقلب إذن مركز النشاط الحيوى ، وبمحرارته الحيوية يتحرك الدم ويندفع إلى أقصى الأوعية الدموية فى الجسم . وقد ظل أثر نظرية جالينوس حتى نهاية القرن الثامن عشر كما قلنا . وفى سنة ١٧٧٢ وضع بلانتر فى كتابه Anthropologie نظرية فسيولوجية فى الانتباه يظهر فيها تأثره بنظرية « الروح الحيوانى » . وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر شرح الفلاسفة الظواهر الوجدانية شرحاً فسيولوجياً . فديكارت مثلاً (فى كتابه Les passions de l'âme يعتبر الانفعال الوجدانى نتيجة لتفاعل من نوع خاص بين الجسم والعقل ، ويحاول أن يرجعه إلى تغيرات فى حركات القلب ، وكذلك فعل ميلانكثون - الذى كان أرسطوطاليسى النزعة - من قبل ديكارت فى كتابه De anima (١٥٣٠) . ومن أكبر أتباع هذا المذهب الفيلسوف الأسبانى لدوفيكوس فيفس صاحب كتاب De anima et vita (١٥٣٩) . وليس من شك فى أن تقسيم العقل إلى أجزاء بعضها آيل للانحلال والقناء ، وبعضها غير فان^(٢) قد ساعد كثيراً على ظهور النظرية الفسيولوجية فى علم النفس . فإن القول بأن الظواهر السيكولوجية الفانية ترجع إلى حركات أو تغيرات فى الجسم لم يكن فيه شيء يثير امتعاض الفسيولوجيين أو يجعلهم يخشون منه خطراً على نظريتهم .

(١) راجع الفصل الثامن . الفقرة الثانية وما بعدها .

وقد كان لاسبنوزا الفضل في أنه أُلّف بين جميع الآراء التي وضعها رجال ذلك العصر في سبيل الوصول إلى نظرية عامة في الانفعالات النفسية ، وصوغها جميعها في صورة منطقية منسقة كما هو ظاهر في الجزء الرابع من كتابه في الأخلاق . وفي هذا الكتاب أيضاً بحث هام في الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية . غير أن علم النفس كان على وشك أن يدخل في دور جديد ، ولذلك كان لابد من أن تتغير نظرية اسبنوزا تغيراً جوهرياً ، بل الواقع أنه ظهر — لا سيما في ألمانيا — عقب نشر كتاب لوك نوع من « علم النفس » البحث أهملت فيه تماماً فكرة تأثير الظواهر النفسية بالظواهر البدنية ، واتخذت نظرية « الإدراك الباطن » أساساً لهذا العلم . ويعرف هذا الاتجاه الجديد في علم النفس باسم « النظرية التجريبية » في العقل ، وهو الاسم الذي اشتق من اسم علم النفس التجريبي الذي وضعه « وولف » .

٧ — من أكبر أتباع المذهب التجريبي في علم النفس « تنز » ، فإن بعض أجزاء كتابه *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (جزءان سنة ١٧٧٧) لا تزال تحتفظ ببعض المزايا العلمية ، فوق رزية الكتاب التاريخية . فإننا نجد في تلك الأجزاء تلخيصاً دقيقاً لمسائل علم النفس كما كانت معروفة إلى عهد « وولف » ، مرتبة ترتيباً منطقياً وخالية من روح التحيز . وقد قام بمثل هذا الجهد أيضاً — أي بوضع نظرية منظمة في علم النفس أساسها الإدراك الباطن وحده — كثير من المؤلفين حتى في عصرنا الحاضر . ومن أشهر هؤلاء هربارت في كتابه *Lihrbuch zur Psychologie* (١٨١٦) و *Psychologie als Wissenschaft* (١٨٢٤) . على أن هربارت قد حاول فوق ذلك أن يضع علم نفس مضبوط — أو نوعاً من الأستاتيكا والميكانيكا (٦ - فلسفة)

العقلية ، مستعيناً في ذلك ببعض الفروض الفلسفية في ماهية العقل وقواه من جهة ، وبقوانين الرياضة من جهة أخرى . ومن بين علماء النفس الحديثين الذين يمثلون هذه النزعة : برتانو ، ولبس ، وبنك الذي نجح إلى حد كبير في كتابته في علم النفس من غير استعانة بعلم الفسيولوجيا .

وليس من شك في أن معالجة علم النفس على هذا النحو أمر ممكن في ذاته ، بل إن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يدرس بها بعض الظواهر النفسية العالية . هب مثلاً أننا طُلبَ إلينا أن نصف أعمال النفس في حالة تفكير أو شعور وجداني ، أو القيام بعمل إرادي في أمر متصل بالأخلاق أو المنطق أو الدين أو الجمال ، فهل يعيننا على هذا الوصف علماء ببعض العمليات الفسيولوجية الخفية والقول بأن لها صلة بالظاهرة النفسية الفلانية ؟ إن المشكلة الحقيقية هنا هي تحليل الحالات النفسية المعقدة ، لا تعيين الظروف الجسمية المتصلة بها . فإذا وفقنا إلى وصف الحالات النفسية البسيطة ، وعرفنا كيف تظهر عنها الحالات النفسية الأخرى التي هي أكثر تعقيداً ، وسلكنا في ذلك طريقاً علمياً دقيقاً ، فقد قمنا بكل ما يمكن أن نقوم به ، وبكل ما يمكن أن نطالب به في تفسير هذه الظواهر . ولا مجال للاعتراض على علم النفس إذا اعتمد على نظرية « الإدراك الباطن » إلا في حالة واحدة ، وهي الحالة التي يفترض فيها بعض الفروض الثانوية ، أو يستخدم فيها بعض المعاني التي يمكن استنتاجها من الإدراك الباطن ذاته . ولكن حياتنا العقلية (الشعورية) ليست بأى معنى من المعاني كاملة في ذاتها ، لذلك لجأ كثير من علماء النفس من أنصار فكرة « الإدراك الباطن » إلى افتراض وجود « اللاشعور » ليسدوا به الفراغ الذي يحسونه فيه ، كما اضطروا إلى افتراض وجود جوهر للعقل مقوم للحالات السيكلولوجية البسيطة . ولكن ليس لواحد من هذين الفرضين الصبغة العلمية الصحيحة .

٨ — هكذا ازدادت بالتدريج أهمية علم النفس الفسيولوجي الذي شرحنا لك بدء نشأته . ولما كان التعريف الجديد لعلم النفس (وهو التعريف الذي وضع في العصر الثالث) قد أظهر الصلة بين الظواهر النفسية وأسبابها التي هي الظواهر البدنية أو الجسم ، أصبحت مهمة علم النفس الحديث البحث في تلك النواحي النفسية الخاصة التي تظهر في سلوك الكائن الحي العضوي ، والتي يتوقف عليها وجود الكائن من حيث هو ذات جسمانية مدركة . وقد انتهينا إلى هذه النتيجة ليس عن طريق البحوث النفسية البحتة وحدها ، بل عن طريق البحوث الفسيولوجية كذلك . فقد جرى العرف منذ سنوات مضت بإدخال الظواهر النفسية في دائرة علم الفسيولوجيا على أنها نوع خاص من ظواهر الكائن الحي . ويجب أن نذكر من بين علماء النفس في القرن الماضي هارتلي (راجع كتابه Observation of Man سنة ١٧٤٩) وبريستلي سنة ١٨٠٤ وبونيه Bonnet (راجع كتابه Essay de Psychologie سنة ١٧٥٥) . وللطزّه بوجه خاص أثر ظاهر في تقدم علم النفس في هذا الاتجاه العلمي (راجع كتابه Medicinische Psychologie سنة ١٨٥٢) . وأخيراً يجب أن نذكر «فنت» الذي كان له الفضل في صوغ علم النفس في قالب علمي دقيق ، كما يشهد بذلك كتابه Grundzüge de Physio-logischen Psychologie سنة ١٨٧٤ : الطبعة الرابعة سنة ١٨٩٣ . والنظرية السائدة في هذا الكتاب هي نظرية الموازنة المطلقة بين الجسم والعقل : أعني افتراض أن كل عمل من أعمال النفس يمكن كشفه بالتأمل الباطني ، يوازيه في الجسم ظاهرة فيزيقية أو فسيولوجية ؛ وكل شيء تعزوه النظريات الأخرى إلى اللا شعور أو إلى العقل ، معتبراً جوهر أمان الجواهر ، لا يخرج — على نظرية «فنت» — عن الدائرة الفسيولوجية البحتة . وهكذا أصبح علم النفس بفضل هذه النظرية

لا يتعرض لشرح شيء من مظاهر الحياة النفسية أو وصفه إلا إذا وقع مباشرة تحت الملاحظة أو كان على الأقل مما يمكن ملاحظته .

وليست نظرية «الموازاة بين الجسم والنفس» نظرية ميتافيزيقية (فلسفية) : وعلى هذا فلا صلة لها بالمذهب الفلسفي المعروف بالمذهب المادي^(١) الذي يعتبر الظواهر البدنية علة في وجود الظواهر النفسية . أما نظرية الموازاة فتعتبر الظواهر البدنية ظروفًا أو شروطًا للظواهر النفسية ، وتشبه العلاقة بين الاثنين بالعلاقة بين كميتين رياضيتين إحداهما « دالة » للأخرى : أي أن التغير بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية يجري على نسبة مطردة . بعبارة أخرى ليست نظرية الموازاة إلا مجرد فرض وُضِعَ لتنظيم البحث العلمي^(٢) .

٩ — ولا بد من افتراض وجود الاطراد في الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية لكي يمكن استخدام طريقة الاختبار (التجربة) في علم النفس ، تلك الطريقة التي أصبح لها قيمة كبيرة في البحث في هذا العلم وقد وجدت أولى الاختبارات النفسية في بعض بحوث التقدمين في فسيولوجيا الحواس ؛ فإن كشفهم لتوقف الإحساس باللون على بعض خواص المؤثر الخارجي الذي هو الضوء ، وتوقف الإحساس بالصوت على بعض الظواهر الصوتية ، قد أدى إلى نتائج لا تزال لها قيمتها في دراسة « سيكولوجيا الحواس » على الرغم من قدمها في تاريخ البحث الطبيعي . أما استخدام طريقة الاختبار للحصول على نتائج نفسية بحتة ، فخطوة متأخرة نوعًا ما في تاريخ علم النفس ، وإن كان « تتناز » Tetens^(٣) و« بُونِيه » Bonnet ، قد شرحا بعض الاختبارات النفسية شرحًا موجزًا .

(١) راجع الفصل السادس عشر . (٢) قارن الفصل الرابع . الفقرة الثالثة .

(٣) قارن الفصل الخامس . الفقرة السابعة .

ولم تستخدم طريقة الاختبار في علم النفس استخداما منظما بالمعنى الصحيح إلا بعد أن نشر « فيبر » كتابه المشهور في حاسة اللمس والحساسية العامة سنة ١٨٤٩ ، فإن الفضل كان له في نشر هذه الطريقة : ولم يصبح علم النفس التجريبي علما بالمعنى الصحيح حتى سنة ١٨٦٠ بفضل البحوث القيّمة التي قام بها نختر (راجع كتابه Elemente der Psychophysik . أما العبارة «Psychophysik» التي يستعملها « نختر » فيقصد بها الشرح العلمي الدقيق (المستند إلى التجربة) للعلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الفسيولوجية . وهو يستند في تطبيقه للطريقة التجريبية في علم النفس إلى افتراض أن العلاقة بين الإحساسات والمؤثرات الخارجية التي تقع عليها الحواس ، يمكن التعبير عنها تعبيراً مضبوطاً بأساليب رياضية . وقد تبعه في هذا الاتجاه « فنت » الذي أدخل فيما كتبه في علم النفس الفسيولوجي الطرق التجريبية والنتائج التي وصل إليها باستخدام هذه الطرق . ويمكن القول بأن علم النفس — كعلم من العلوم الجزئية — قد حدد الآن تماماً . فقيه : —

أولاً : حالات الحالات العقلية (الشعورية) المركبة إلى حالات أبسط منها .
ثانياً : حددت العلاقات العلمية بين الظواهر النفسية والتغيرات البدنية (لاسيما العصبية) التي توازيها .

ثالثاً : استخدمت فيه التجربة (الاختبار) بقصد الوصول إلى مقياس خارجي تقاس به الظواهر النفسية ، ومحاولة للوقوف على حقيقتها .

أما تاريخ نمو الحياة النفسية فيمكن أن يكون موضوع علم قائم بذاته : وقد كانت كتابة هربرت اسبنسر في علم النفس من هذه الناحية دائماً . (راجع كتابه The Principles of Psych. سنة ١٨٥٥) ، ولكنه كان متأثراً بناحية

واحدة (هى الناحية البيولوجية) : لذلك تراه يدرس نفسية الحيوان برمتها ،
ونفسية الطفل تحت عنوان واحد عام .

وأخيرا يجب أن نذكر « لازاروس » Lazarus و « شتَيْنتال » Steinthal
الذين فرقا بين نوعين من علم النفس : علم نفس الفرد وعلم نفس الجماعة . فالغاية
من دراسة نفسية الجماعة تفسير تلك الظواهر النفسية التى لا يمكن تفسيرها بإضافتها
إلى الأفراد من حيث هم أفراد ، ويمكن تفسيرها بالإضافة إلى الجماعة لأنها من
خصائص الجماعة ، ولا وجود لها إلا فى الجماعة . ومن هذه الظواهر اللغة والعرف .

١٠ — مما تقدم يتضح أن المسائل التى ذكرناها إنما هى من مسائل علم
النفس من حيث هو علم له موضوع خاص مستقل عن الفلسفة ، وليست من
مسائل علم النفس الفلسفى ، فإنها كلها تتفق فى أنها أمور واقعية أو حقائق مجردة
كالظواهر الطبيعية تماما . فإذا عرفنا الفلسفة بأنها النظر فى المبادئ (العامة)
لا نستطيع أن نعد هذه البحوث النفسية بحوثا فلسفية . وعلى هذا رأى يتفق جميع
علماء النفس التجريبي أو الفسيولوجي . ولكن يجب أن نسأل أنفسنا عما إذا
كان « لعلم النفس الفلسفى » وجود إلى جانب « علم النفس العلمى » ؟ وإذا
كان كذلك ، فما صلته بفلسفة العقل أو بعلم العقل الذى اعتدنا منذ زمن « هيغل »
أن نقابل بينه وبين فلسفة الطبيعة ؟ للإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نراعى
الأمور الآتية :

أولا : أن تعدد المسائل الخاصة التى تقع فى دائرة علم النفس الفلسفى ^(١) وهى :
(١) المهمة الأولى لعلم النفس الفلسفى : أعنى دراسة الأسس الأستيمولوجية
والمنطقية التى يعتمد عليها علم النفس العلمى (أو التجريبي) . وهذا يشمل البحث

(١) راجع الفصل السابع . الفقرة السابعة .

في ماهية الذات العاقلة ، و ماهية الفرد ، ومعنى العلية في الظواهر النفسية ، ومعنى قياس الظواهر النفسية ، ثم معنى طرق التحليل والتركيب الخ . (ب) يجب أن يبحث علم النفس الفلسفي — إلى جانب كل هذا — المفاهيم الأساسية في علم النفس العلمي مثل معنى الشعور واللاشعور : والعقل وعلاقة العقل بالجسم : والحالة النفسية البسيطة الخ . (ح) يجب أن يجمع النظريات العامة في علم النفس العلمي وينظر فيها من ناحية صلتها بالفلسفة ، وذلك مثل نظرية علماء النفس في تصورنا للزمان والمكان ، ونظريتهم في الإحساس وتداعى المعانى وغير ذلك .

ثانياً : أننا نقرب في بحثنا في علم النفس الفلسفي من الميتافيزيقا عندما نتكلم في ماهية العقل . وفي هذه المسألة نظريتان : الأولى تعتبر العقل جوهرًا من الجواهر (والحالات العقلية أعراضاً له) ، والثانية تعتبر ألا وجود ولا حقيقة إلا للحالات العقلية التي ندركها إدراكاً مباشراً .

ثالثاً : أن علم النفس الفلسفي يجب أن يدرس التقابل بين مذهب العقليين ومذهب الإراديين ، فالأول يعتبر العمليات العقلية — الأفكار — أبسط العناصر التي تتألف منها الحياة العقلية . والثاني : يعتبر أفعال الإرادة أساساً للحياة العقلية برمتها .

رابعاً : أن مذهب الوحدة ومذهب الاثنينية ، والمذهب المادى والمذهب الروحى ، حلول مختلفة وضعها الفلاسفة لمشكلة العلاقة بين الجسم والعقل (وسياتى شرح هذه المذاهب بالتفصيل في الباب الثالث من هذا الكتاب) .

وقد كتب العلماء في هذه المسائل النفسية الفلسفية فصولاً عديدة في مؤلفاتهم الفلسفية البحتة ، وفي كتبهم في نظرية المعرفة ، كما نجد الكثير منها في كتب علم النفس ذاته (أى علم النفس العلمى) . وربما كان ريمكه (Rehmke) أول من حاول

أن يجعل من علم النفس الفلسفي علماً قائماً بذاته في العصر الحديث (راجع كتابه
(Lehrbuch der allgemeinen Psychologie سنة ١٨٩٤) ، ثم هذا حذوه
لأذ (Ladd) في كتابه The Philosophy of Mind (سنة ١٨٩٥) .

١١ — ليس علم النفس الفلسفي بالمعنى الذى شرحناه فلسفة فى العقل
ولا فى العلوم العقلية ؛ بل هو بحث فى الفروض والمبادئ — أو النظريات —
التي يستند إليها علم النفس العلمى وحده لا جميع العلوم العقلية . أما إذا كانت
العلوم العقلية تحتوى علم النفس العلمى أيضاً ، فليس علم النفس الفلسفي فى هذه
الحالة — فى نظر المؤلف — سوى جزء من فلسفة العقل العامة التي تدخل تحتها
فلسفة القانون وفلسفة الأديان وفلسفة التاريخ ، وربما دخل فيها أيضاً علماً
الأخلاق ، الجمال . ولكن خير لنا ألا نتحدث عن فلسفة عامة للعقل أو العلوم
العقلية بدلاً من أن ندخل مثل هذه الطائفة المختلفة من العلوم تحت اسم واحد ---
لأسيما أنه لا يوجد تقابل حقيقى بين فلسفة العقل وفلسفة الطبيعة : ففى علم الجمال
مثلاً (وهو فرع من فروع الفلسفة العقلية) لا يستطيع الباحث فيه أن يتجاهل
العوامل الطبيعية ، كما أنه ليس من الصواب أن تعتبر القوانين والفنون
والأديان والتاريخ مجرد أمور ابتكرها العقل ابتكاراً ، فإن ذلك مما يذهب
بقيمتها الواقعية .

الفصل التاسع

الأخلاق وفلسفة القانون

١ — بالأخلاق وعلم الجمال ينتقل البحث إلى ميدان علمي جديد يختلف تمام الاختلاف عن الميدان السابق . فإن العلوم الفلسفية التي درسناها تتخذ أساسا لها علما أو مجموعة من العلوم الجزئية : أما علما الأخلاق والجمال فليس لهما مثل هذا الأساس ، فإن كلا منهما تتحقق فيه هو نفسه صفات العلم الجزئي من حيث إن له موضوعا خاصا أو حقائق معينة يبحث فيها . ويعتبر علم الأخلاق — أو الفلسفة الخلقية — عادة من العلوم المعيارية^(١) . وعلى ذلك فهمته وضع الشروط التي يجب توافرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية لكي تصبح موضوعا لأحكامنا الأخلاقية عليها . بهذا المعنى يمكن أن نسمي علم الأخلاق « فنَّ الأخلاق » كما نسمي المنطق « فن التفكير » . ولما كان وصف أى فعل بأنه « أخلاقى » ليس من الأمور التحكيمية البحتة ، وجب أن ينظر علم الأخلاق أيضا في تاريخ تطور الحكم الخلقى ، وأن يحلل المبادئ أو المثل العليا التي يتخذها الناس أساسا لأعمالهم في حياتهم العملية ، ليستعين بهذا التحليل على وضع القوانين الأخلاقية في صورة معقولة خالية من التناقض . وسواء أقام علم الأخلاق بهذه المهمة على وجهها الأكمل أم لم يقم ، فهو على كل حال يضع دائما حدا فاصلا بين السلوك الخلقى على ما هو عليه في الواقع ، والسلوك الخلقى على

(١) قارن الفصل السادس . الفقرة الرابعة والخامسة .

ما ينبغي أن يكون عليه — أو على الأقل السلوك الخلقى المرغوب فيه . فإذا لم يفرّق بين هذين النوعين من السلوك على هذا النحو ، لم يكن لوصف العواطف والبواعث الإنسانية بأنها « أخلاقية » (بالإضافة إلى وصفها بأوصاف أخرى من هذا القبيل) معنى . نعم قد يقال اليوم كما قيل فى الماضى إنه لا يوجد فرق حقيقى بين الإرادة الخلقية والإرادة الطبيعية ، أو بين العقل الخلقى والعقل الطبيعى . وقد نسلم بكل هذا ، ومع ذلك لا نستثنى من قاعدتنا شيئاً . فإن الفعل الطبيعى لو قوبل بفعل آخر يقوم به صاحبه بالفعل ويبيحه العرف الاجتماعى أو أى مصدر أخلاقى آخر ، لكان فى هذه المقابلة نفس التمييز الذى قصدنا إليه ، وإن عبرنا عن المعنى المراد بعبارة أخرى .

٢ — أول مسألة يواجهها الأخلاقى إذن ، هى البحث فى كيف نشأت التفرقة بين الأفعال غير المقننة التى تدفع إليها دوافع طبيعية بحتة ، وبين السلوك الإنسانى الذى يخضع للقوانين والمبادئ والقواعد . ويجد الأخلاقى الجواب الشافى عن هذا السؤال فى النتائج التى وصل إليها علماء النفس فى بحوثهم فى « سيكولوجية الشعوب » (Ethnic Psychology) ، فهم يخبروننا بأن الأحكام التقديرية على السلوك الإنسانى قد ظهرت أول ما ظهرت فى صورة الأفكار الدينية والأعمال التى يطالب بها الدين ، كما ظهرت فى العرف والتقاليد الاجتماعية التى تبين أنها قديمة قدم الحياة الاجتماعية ذاتها . فقد كان لهذين العاملين (الدين والعرف) منذ فجر الحضارة الإنسانية سلطان عظيم على الفرد . فكانت أفعاله خاضعة إلى حد كبير لسلطة خارجة عن نفسه ، كما كان يقضى حياته وفقاً لخطة مرسومة له . أما التفرقة بين العوامل المختلفة التى تنظم حياة الفرد ، فلم تظهر إلا فى دور متأخر من أدوار تطور الإنسان . فإذا ظهرت هذه التفرقة وجدنا الدين والعرف والقانون والأخلاق ، العوامل

الرئيسية التي كانت تتألف منها السلطة الواحدة التي سيطرت على الإنسان قبل أن يظهر التمييز بين عناصرها . أما الشعور بضرورة التمييز بين الظواهر ، وإفراد كل نوع منها ببحث علمي خاص ، فهو متأخر حتى عن هذا الدور الذي ذكرناه . نعم قد فرقت لغة الشعر ولغة التخاطب العامة بالتدريج بين الحكمة الدينية والحكمة الدنيوية ، ولكن الشعور بالصلة الموجودة بينهما لا يزال قويا لم يضعف بعد . فلا غرابة إذن في أن سقراط ، الذي يعتبره الجميع واضع علم الأخلاق بمعناه الصحيح ، قد صرح بأن الحياة الخلقية تعتمد على أصلين : قوانين الدولة المكتوبة ، والقوانين الإلهية غير المكتوبة . ولكن سقراط قد أحس في الوقت نفسه بتدهور الحياة الخلقية التي كان يحياها معاصروه ، فحاول أن يكشف لجيله ما حاول جميع الأخلاقيين من بعده أن يكشفوه لأجيالهم : أعنى المبادئ الخلقية العامة المسلم بصحتها . و انتهى إلى أن الفضيلة أو الحياة الخلقية وليدة المعرفة ، أي أنها أمور يمكن تعليمها وتعلمها .

٣ — وقد حذا أفلاطون حذو سقراط في محاولته وضع الشروط الواجب توافرها في المقاييس الخلقية لكي يسلم بصحتها تسليما مطلقا . ثم إنه في محاورتيه المعروفتين باسم « فيدراس » و « فيدون » وفي كتابه « الجمهورية » يعقد صلة وثيقة بين الأخلاق وفلسفة « ما بعد الطبيعة » . فالتقابل بين العالم المحسوس والعالم العقول ، أو بين المادة والصورة أو جوهر الأشياء (وهو تقابل ميتافيزيقي) أصبح عند أفلاطون تقابلا في القيم : بمعنى أن المادة أصبحت عنده مبدأ لكل ما هو شر ووضيع ، والعقل أساسا لكل ما هو خير ورفيع . وليس في نظر أفلاطون إلا فضيلة واحدة ، وكونها واحدة هو علة تسليم الجميع بصحتها . كما أن علة تسليم الجميع بما هو حق راجعة إلى أن الحقيقة لا تتعدد . إن كل ما هو خير يصدر في

نهاية الأمر عن الله ؛ والسعادة الحقة لا وجود لها إلا في العالم المعقول الذي هو عالم المثل . والجمال وحده هو الذي يخلع على العلم بالمحسوسات صورة الخير ، والقيمة الخلقية ، وبهذا يكتنفا من أن نلمح فيه قبسا من العالم العلوي الذي وراءه (أى العالم المعقول)

ولا تتحقق الفضيلة أو الحياة الفاضلة إلا في صورة خاصة من صور الحياة الاجتماعية — أى الدولة . ولذلك يشرح لنا أفلاطون في مدينته الفاضلة « جمهوريته » النظام الاجتماعى الذى يرى أنه يحقق السعادة للإنسان ويسد كل حاجاته .

هذا وقد عدّ الأخلاقيون قبل سقراط السعادة جوهر الخير الأعلى ، وكل ما هو خليق في ذاته بأن يسعى الإنسان إلى تحقيقه . ولكننا لا نجد مذهباً أخلاقياً منظماً مستنداً إلى فكرة السعادة قبل أرسطو . ويحدثنا أرسطو في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » أن السعادة حال تتحقق في النفس على درجات مختلفة ، وأن شروط تحصيلها تختلف باختلاف هذه الدرجات . فبينما تعتبر مدرسة « أرسطيب » القورينائى (فيلسوف اللذة الذى عاش في القرن الرابع قبل الميلاد) اللذة الحسية البسيطة الغاية من كل فعل من الأفعال ، يرى أرسطو أن القيمة الحقيقية العليا ليست إلا للسعادة الدائمة : وهى الحال التى يعتدل فيها المزاج ويغلب عليه السرور بحيث لا يعكر صفوه عوارض الحياة . هذه السعادة هى التى يجعلها أرسطو الغاية من كل عمل إنسانى . أما طريق تحصيلها فبالعقل ، فإنه بالعقل وحده يحصل الاعتدال المعقول بين الهوى والرغبة (الشهوة والإرادة) ، وبالعقل وحده يتجنب الإنسان الوقوع في الإفراط والتفريط .

وينحوا أرسطو منحى أفلاطون في تقديره ما للجماعة من أثر في حياة الفرد

الخلقية ، ولكنه يعتبر الحياة التأملية التي يحياها الفيلسوف أو الحكيم أعلى من أى عمل اجتماعي يقوم به الإنسان .

٤ - وقد اتجهت الأخلاق في المدارس الفلسفية التي ظهرت بعد أرسطو اتجاهها عملياً أقوى مما كانت عليه ، إذ أصبحت فنّ السلوك الإنساني . وكان للرواقيين على الأخص الفضل في استمرار العناية بدراسة المسائل الخلقية . ولكنهم ضيقوا مجال البحث في هذا العلم بفكرتهم الجديرة بالملاحظة : وهي فكرة « حياد الأفعال » . إذ الأفعال في ذاتها ، في نظرهم ، محايدة ، لا هي بالخير ولا بالشر ، وإنما تكتسب صفة الخيرية والشرية بحسب الغاية التي تحققها . ثم إنهم فرقوا بعد ذلك بين نوعين من الأفعال : الأفعال الفاضلة التي يملها العقل والشعور بالواجب ، والأفعال الرذيلة التي يملها الهوى والشهوة ، مدعّمين هذه التفرقة بالمقابلة بين الرجل الحكيم الذي يصدر عنه النوع الأول ، والفرّ الجاهل الذي يستسلم للنوع الثاني . ومن هنا يتبين لنا أن القدماء قد وقفوا إلى وضع كثير من الحدود القيمة (في المسائل الخلقية) فبحثوا في الغاية من الأفعال الخلقية ، وفي كيفية تنظيم السلوك الإنساني والأفعال الإرادية ، كما بحثوا في الخير والواجب والفضيلة بحثاً دقيقاً .

جاءت المسيحية فنظرت إلى الأخلاق نظرة جديدة تتمثل فيها ثلاثة مبادئ : فكرة الذنب الموروث ؛ والدعوة إلى محبة الناس جميعاً ؛ والاعتقاد بأن الثواب والعقاب في الدار الآخرة تستلزمهما بالضرورة حياة الإنسان في هذه الدنيا .

أما عن المبدأ الأول ، فبينما تعتبر الفلسفة الخلقية القديمة أن في إمكان الإنسان دائماً تحقيق المثل العليا في حياته والوصول إلى درجة الكمال ، ترى المسيحية أن الإنسان لن يستطيع أن يخلص نفسه من المعاصي مهما حاول دفعها ، وأنه لا بد

من وجود قوة تحرره من هذه العبودية وتحميه ، وترفع عن كاهله ذلك الحمل الثقيل الذى يكاد يودى به ، فتفسح أمامه (على الأقل) الأمل فى حياة طاهرة خالصة النعيم .

وأما عن المبدأ الثانى فنقول : إننا قد نجد فى كتابات القدماء بعض الآثار لفكرة محبة الإنسان للإنسان ، ولكن الدعوة إلى محبة الإنسانية لم تكن فى زمن من الأزمان واجبا من الواجبات ، أو واجبا بارزا ، حتى أتت المسيحية فصرحت بأن الناس جميعا أبناء الله ، وأنهم من أجل ذلك إخوان فى الإنسانية . وأما عن المبدأ الثالث فنلاحظ أن رجال العصر القديم ، ولو أنهم أدركوا فكرة النعيم والشقاء بعد الموت ، إلا أن المسيحية قد أدخلت عنصرا جديدا هنا أيضا ، بأن قرنت فكرة الثواب والعقاب فى الدار الآخرة بالحياة الخلقية التى يحياها الإنسان فى هذه الدنيا . فالعناصر الأساسية فى العقيدة المسيحية هى أن الإنسان يجنى فى الآخرة ثمرة ما غرست يده فى هذه الدنيا فى حياته الخلقية وغيرها ، وأنه يجب عليه أن يتوكل على الله وحده ويثق بعنايته ورحمته ، فإنه تعالى قادر على أن يصفح عن العاصى إذا أناب إليه الإنسان وتاب عن معصيته . هذا هو جوهر العقيدة المسيحية لا أية فكرة خاصة عن الجنة أو النار .

هـ — ومن بين المسائل الأخلاقية التى برزت أهميتها لأول مرة بفضل الديانة المسيحية مسألة الجبر والاختيار ؛ فإن فكرة الثواب والعقاب التى أتت بها وأكّدها ، ليس لها معنى إلا إذا اعتبر الإنسان حرا فى أفعاله يختار منها ما يشاء . وقد ظهرت مسألة الجبر والاختيار مرة أخرى فى الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، غير أن أغلب النظر فيها كان من ناحية صلة الإنسان واختياره بالله والقدرة الإلهية . ولكن مع ذلك نجد الفلاسفة المسيحيين قد أدركوا فى

وضوح الفرق بين مذهبي الجبر والاختيار ، أى القول بحرية الإرادة الإنسانية والقول بإنكارها^(١) . جاء عصر النهضة فظهرت نعمة إحياء جديدة في المسألة الخلقية أثارتها عوامل دينية ، فقد حل محل الزهد في الدنيا والإعراض عنها — الذين كانوا من أخص صفات القرون الوسطى ، وإلى حد كبير من أخص صفات المسيحيين الأول — الاعتقاد بأن العمل في الدنيا هو وحده الذى تتحقق به المطالب التى تقتضيها الحياة الخلقية ، وأن لكل عمل فى هذه الحياة قيمة إيجابية ، وأن التمتع بالحلال والطيب من الرزق مباح للناس ، لأن الدنيا وكل ما فيها من نعم الله عليهم . وإلى جانب هذا الاعتقاد نمت العاطفة الدينية وعمق أثرها فى النفوس ، فلا يكتسب النعيم أو رضا الله بمجرد أداء الأعمال الظاهرة من العبادات وغيرها ، بل بالعقيدة الباطنة الراسخة التى تقهر كل ما يعترض سبيلها فى هذا العالم . فإذا ما حُرِمَ الإنسان هذه العقيدة ، فلن تنفع أعماله الظاهرة فى تحريره من ذنوبه ومحو خطاياها . ومن أراد أن يكون باراً خيراً فليُنظر إلى نفسه ، فإن إصلاح نفسه لا بد أن يكون من نفسه ، لأن محاربة الإنسان لهواه نزاع قائم بالنفس ذاتها . ولا يضمن للنفس قوتها وطمأنينتها وسعادتها سوى الاعتقاد فى الله وفى شفيع الله الذى هو المسيح .

٦ — وقد حاول فلاسفة الأخلاق فى العصر الحديث — كما حاول سقراط — أن يصلوا إلى أصل للمقاييس الخلقية يسلم الجميع بصحته ، وسلوكوا فى محاولتهم هذه طرائق مختلفة متباينة كل التباين . فمنهم من اتبع طريقة سطحية ظاهرية فى معالجة هذه المسألة ، فاتخذ المنهج الرياضى نموذجاً له فى دراسته للأخلاق ، وذلك كاسبينوزا الذى استخدم الأدلة الهندسية فى الأخلاق ، وهبزل ولوك الذين

(١) قارن الفصل الحادى والعشرين .

يعتقدان — ويؤيدان اعتقادها بأدلة تشهد لهما بالعبرة على الأقل — أن الأخلاق يمكن استنتاجها بالطرق القياسية ، وأن النتائج الأخلاقية يمكن أن يكون لها من الدقة والصحة مثل ما لنتائج العلوم الرياضية . ولكن إلى جانب هذه الطريقة السطحية ، طريقة المقارنة بين الأخلاق والرياضة ، نجد في الفلسفة الحديثة أربعة أنواع مختلفة من الفلسفة الخلقية .

الأول : الفلسفة الخلقية المنفصلة تماما عن الدين وعن مسائل « ما بعد الطبيعة » ، وهذه تعتمد في بحث مسائل الأخلاق على المنهج التجريبي العلمي .

الثاني : الفلسفة الخلقية التي تعتمد على بعض العلوم التجريبية مثل علم النفس وعلم الاقتصاد السياسي وعلم الأخياء ، وقد اكتسب علم الأخلاق بفضل اتصاله بهذه العلوم صفة العلم الجزئي الخاص .

الثالث : الفلسفة الخلقية التي يُعتبر الخير فيها مرادفا لما هو في مصلحة الفرد أو الجماعة — أي أن الخير هو النافع . وقد مكنت الاستعاضة عن فكرة الخير بألفاظ أخرى (كالمنفعة مثلا) الأخلاقيين من التعبير عن القواعد الأخلاقية بأساليب دقيقة ، ووضع القضايا الأخلاقية في صور كلية عامة .

الرابع : الفلسفة الخلقية المبنية على قضايا أولية (بدئية) ؛ وفيها تعتبر المبادئ الخلقية ، أو أحكام الخير ، صفة جوهرية في طبيعة العقل الإنساني نفسه ، أو وظيفة من وظائفه . والأخلاقية بهذا المعنى أمر مستقل تماما عن جميع النظريات المتغيرة المستندة إلى التجربة .

ولكن هذه المذاهب الأخلاقية الأربعة لا يتميز بعضها عن بعض إلا في الذهن . أما في الواقع فتوجد عادة مجتمعة ومتكاملة . فاستقلال علم الأخلاق عن الدين وفلسفة « ما بعد الطبيعة » مثلا يؤيده اعتماد هذا العلم على بعض العلوم الوضعية

(كعلم النفس وعلم الأحياء اللذين سبق ذكرهما) ، أو استخدام المنهج العقلي في معالجة مسائل الأخلاق وهكذا . ولكن حيث لا توجد ضرورة عقلية إلى تقسيم المذاهب الأخلاقية المختلفة تقسيماً خاصاً — في حين أن تاريخ الأخلاق يمدنا بأمثلة تظهر فيها صور متباينة كل التباين من صور التأليف بين هذه المذاهب ، فإن لنا أن نعتبر وجهات النظر الأربع المذكورة — من ناحية الغرض الذي نتوخاه — ممثلة للأفكار الأساسية التي بنى عليها الفلسفة الأخلاقية برمتها في العصر الحديث .

٧ — وإننا لنجد العناية بالبحث الأخلاقي في أول الأمر بالغاً أشده في الفلسفة الإنجليزية . فبيكون يقترح من آن لآخر دراسة الفلسفة الخلقية دراسة مستقلة . وهبز يحاول أن يضع مذهباً أخلاقياً كاملاً ، فيبتدئ بافتراض أن الجماعة في أصل نشأتها تتألف من أفراد منعزلين بعضهم عن بعض ، غلبت عليهم روح الأنانية البحتة ؛ وينتهي إلى أن الحياة الاجتماعية والسلم الاجتماعي لا يمكن تحقيقهما إلا عن طريق خضوع الفرد ، خضوعاً مبنياً على التعقل والنظر ، لمطالب الجماعة : أي أن الأخلاقية تنشأ من النظر والتفكير فيما هو نافع وما هو ضار . ويجعل « لوك » — بمثل هذه الطريقة — الصلة بين الإرادة الإنسانية وما يصدر عنها من الأفعال ، وبين بعض القوانين ، المحور الأساسي الذي يدور حوله البحث الخلقى . فكل عمل موافق للقانون عمل أخلاقي ، وكل ما خالف القانون متناف مع الأخلاق . ولكنه يميز بين ثلاثة أنواع من القوانين : القانون الإلهي ، وقانون الدولة ، وقانون العرف (الرأي العام) . وعلى ذلك فلا بد من وجود ثلاثة أنواع مختلفة من السلوك الخلقى ؛ إذ الفعل في نظر القانون الإلهي طاعة أو معصية ، وفي نظر قانون الدولة ذنب أو براءة من الذنب ، وفي نظر الرأي العام فضيلة أو رذيلة .

أما « شاقزبرى » فيعرف الأخلاقية تعريفاً يختلف عن هذا بمعنى الشيء (راجع كتابه *An Inquiry Concerning Virtue and Merit in the Characteristics of Men* (١٧١١) . وقد سار شاقزبرى على طريقة القدماء في عقد الصلة بين مسائل الأخلاق ومسائل الجمال . فمن رأيه أن جوهر الأخلاقية هو في الانسجام الحاصل بين العوامل الوجدانية الخاصة بالفرد وتلك التي تتصل بالجماعة ، أو هو في جمال التناسب والتناسق بين هذه العوامل ، وفي الخلو من الميول غير الطبيعية أو الميول التي لا تتجه نحو غرض معين . وهو في الوقت نفسه يجمع بين فكرتي السعادة والانسجام ، ويصرح بأن أول صورة تظهر فيها الأخلاقية هي الحكم التقديرى . ولا تخلو الفلسفة الخلقية الإنجليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر تماماً من التأثير بالنزعة العقلية ، فكندويرث وكلارك وبطليريون أن مصدر الأحكام الخلقية كلها ، ومصدر السلوك الخلقى استعداد فطرى في طبيعة العقل ، أو وظيفة من وظائفه . في حين أن هيوم (راجع كتابه *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* ١٧٥١) ، وآدم سميث (راجع كتابه *The Theory of Moral Sentiment* ١٧٥٩) يخللان العاطفة الخلقية والحكم الخلقى تحليلًا نفسياً دقيقاً . ويبرهن آدم سميث بوجه خاص بطريقة قاطعة على وجود عاطفة الإحسان أو المشاركة الوجدانية وجوداً مستقلاً (أى من حيث إنها نزعة فطرية) وعلى ما يبرر هذا الوجود من الناحية الخلقية .

٨ — أما الفلسفة الخلقية في القارة الأوروبية (عدا إنجلترا) ، فقد كانت شديدة الصلة ببحوث « ما بعد الطبيعة » ، فإننا لا نجد — على الأقل في العصور (الحديثة) الأولى — إلا نزعات فردية قليلة نحو النظر في المسائل الخلقية بعيداً عن الدين أو عن بعض المذاهب الفلسفية (الميتافيزيقية) التي يدين بها الفلاسفة

الأخلاقيون . وقد كان « بيل » Bayle (١٧٠٦) وهلفيتوس (١٧٧١) أكبر الدعاة إلى استقلال الأخلاق عن الدين والفلسفة . أما جمهور الفلاسفة فكانوا يرون أساس « الأخلاقية » في الإدراك الواضح وضبط الإرادة العاقلة للانفعالات الوجدانية . وفي هذا اتفقت كلمة كل من ديكارت واسبنوزا وليبنتز على ما بينهم من الاختلافات الكثيرة في المسائل التفصيلية . فالكمال الذي يعرفونه تعريفا نظريا عقليا صرفا^(١) يظهر إلى جانب السعادة ، باعتباره مثالا أخلاقيا أعلى . وقد رأينا بالفعل^(٢) أن المذهب العقلي كان معتبرا في ذلك العصر بوجه عام أساسا لكل حكم ضروري وكل قضية مسلم بصدقها تصديقا مطلقا . وبهذا نستطيع أن نفهم كيف حاول « كنت » أن يرتفع بالأخلاق إلى المستوى العلمى ، بأن اتخذ لها أساسا من المبادئ العقلية الأولية . فكنت يصرح — وهو في هذا يمارض كل المعارضة مذهب « روشو » ممثل النزعة الطبيعية في الفلسفة الخلقية بأن « الأمر المطلق » الذى يتنافى مع جميع نزعاتنا الطبيعية ، هو وحده الذى تخضع له الإرادة فى اختيارها للفعل الخلقى . وهو فوق هذا يدفع بالحجة قول كل من يحاول أن يعرف القانون الأخلاقى تعريفاً يستند إلى فكرة سعادة المجموع أو كمال الفرد ، لأنه يرى أن السلوك الخلقى لو كان خاضعا لأى عامل مستمد من التجربة (والواقع) لكان من العبث النظر فى أسباب صدق القوانين الأخلاقية صدقا عاما . والكتب التى يشرح فيها « كنت » نظرياته فى الفلسفة الخلقية هى الثلاثة الآتية : نقد العقل العملى Kritik der Practischen Vernunft (١٧٨٨) ومبادئ ميتافيزيقا الأخلاق Gründlegung zur Metaphysik der Sitten

(١) قارن الفصل الثلاثين . الفقرة الخامسة .

(٢) راجع الفصل الخامس . الفقرة الثالثة وما بعدها .

(١٧٨٥) وميتافيزيقا الأخلاق Metaphysik der Sitten (١٧٩٧) . وقد جعل الأخلاق في هذه المؤلفات الثلاثة أساساً لفلسفة ميتافيزيقية جديدة . فإن القانون الخلقى يتطلب بذاته أن يتحقق من غير قيد ولا شرط ، وهذه حقيقة لا يمكن أن تُعقل إلا إذا افترضنا حرية الإرادة : أى حريتها بمعنى عدم خضوعها لآية علة طبيعية . ويرى « كُنت » أن عدم الانسجام الذى يوجد فى الواقع بين الفضيلة والسعادة يقضى علينا بأن نفترض أمرين : أولهما خلود الروح^(١) : الثانى وجود إله يرفع بعدله الواسع التناقض الواقع بين الفضيلة والسعادة .

وقد كان للفلسفة الخلقية عند الفلاسفة الذين أعقبوا « كُنت » دخل كبير فى نظرياتهم الميتافيزيقية ؛ بل إن « فِخْتِه » يذهب فى تأثيرها إلى مدى أبعد من ذلك ، فيفترض أن المعرفة متأثرة إلى حد كبير بالإرادة الخلقية^(٢) . ثم إن وجود كائنات أخرى إلى جانب أنفسنا شرط أساسى لما نقوم به نحن من الأفعال الخلقية ، بل هو شرط أساسى لوجود النفس التى تجاهد فى الوصول إلى الحياة الفاضلة^(٣) .

٩ — ولكن ليس لعلم الأخلاق اليوم ذلك المعنى الواسع . بل إن « شلنج » و « هيجل » يعتبرانه مرحلة علمية انتقالية ، أى مرحلة من مراحل الطريق إلى المثل العليا ، لا أنه وحده كاف فى التوصيل إلى هذه المثل . أما هـ بارت فيقطع الصلة تماماً بين علم الأخلاق والفلسفة النظرية^(٤) لأنه يرى أن صفة « خلقى »

(١) إذ أن السعادة جزاء لا بد منه لمن يحيا حياة الفضيلة ، وإذا كان لا يحظى بهذه السعادة فى الدنيا أحد ، فإن العقل يقضى بأنه لا بد أن يحظى بها فى عالم آخر ، وفى هذا افتراض خلود الروح . (المعرب)

(٢) كأن الإنسان لا يعلم كل شيء ، أو ليس فى استطاعته أن يعلم كل شيء ، بل هو يختار من بين المعلومات كذا ولا يختار الآخر حسب تكوينه الخلقى . (المعرب)

(٣) راجع كتابه System der Sitten libre (١٧٩٨) .

(٤) راجع كتابه Allgemeine Praktisch Philosophie (١٨٠٨) .

لا يمكن اعتبارها وصفا لطبيعة أى شىء ، وإنما هى مجرد محمول فى حكم تقديرى
نعبر فيه عن ذوقنا ، ونظهر فيه قيمة الشىء الذى نحكم عليه . وليس للأحكام
التقديرية قيمة علمية ، لأنها لا تكسبنا علما بالأشياء ، بل هى تعبير عما نشعر به
إزاءها . ثم إن الحكم التقديرى على أى شىء يقتضى بالضرورة افتراض مستوى
(أو معيار) يقاس به الشىء المحكوم عليه ، وهذا المستوى نجده فى المعانى التى
ندركها مثل معنى الحرية الشخصية الذى نشعر به فى نفوسنا ، ومعنى الكمال
ومعنى الإحسان والعدالة والجزاء . بل إن هذه المعانى الخمسة هى الأسس التى
يسند إليها كل حكم مرجعه إلى الذوق (أى كل حكم تقديرى) . ويتبع
شوبنهاور « كُنت » فى افتراض حرية الإرادة^(١) ، غير أنه يقصر وجودها على
الأدوار الأولى من أدوار التكوين الخلقى ، أى الأدوار التى تتشكل فيها إرادة
الفرد الخاصة به . وهو من ناحية أخرى لا يوافق « كُنت » على اعتباره القانون
الخلقى قانونا صوريا (عقليا) محضا ، بل يرى — تبعاً لما تقتضيه فلسفته
التشاؤمية — أن الباعث الخلقى الحقيقى على ما يأتى به الإنسان من الأعمال هو
عاطفة المشاركة الوجدانية . أما الناحية التى ظهر فيها أثر جديد لشوبنهاور فى فلسفة
الأخلاق ، فهى تمييزه بين البحث فى الخير وفى الفضيلة والواجب^(٢) ، فإن كل
واحد من هذه البحوث الثلاثة يحتوى فى ذاته شرحاً كاملاً لجميع علم الأخلاق .
هذا وقد ظهر نشاط كبير جداً فى الفلسفة الخلقية فى السنوات الأخيرة لا
سيأ بعد أن قل نسبنا خمس الفلاسفة للبحوث الأستمولوجية ، ذلك الخمس

(١) راجع كتابه Die beiden Grundprobleme der Ethik 2nd ed. (١٨٦٠) .

(٢) راجع كتابه : Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre .

(١٨٠٣) .

الذى بلغ أشده في عشر السنوات الأولى من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت نتيجة ذلك النشاط ظهور عدد كبير من المؤلفات القيمة في علم الأخلاق^(١). وأخص ما وجه كُتّاب الأخلاق عنايتهم إليه تدعيمهم لأسس الفلسفة الخلقية، والكشف عن الحقائق التي لها مغزى أخلاقي عن طريق النظر في علوم الاقتصاد السياسى والاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم الجزئية الخاصة.

١٠ — في هذه النظرة العاجلة في تاريخ التفكير الأخلاقي ما يكفي لإظهار اختلاف فلاسفة الأخلاق في نظرياتهم وتباينهم فيها تبايناً كبيراً. والحق أنه ليس من بين العلوم الفلسفية — اللهم إلا إذا استثنينا « مابعد الطبيعة » — علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد آراء أصحابه. فالمذهب العقلي ومذهب البديهية (أو الذوق)، ومذهب اللذة ومذهب التطور وغيرها، أسماء لنظريات مختلفة في الأخلاق: بعضها في مصدر القوانين الخلقية وبعضها في الغاية من السلوك الخلقى أو في البواعث على الأفعال. وربما كان السبب في اختلاف فلاسفة الأخلاق في المبادئ الأولى التي يرتكز إليها علمهم — كما يشهد بذلك تاريخ هذا العلم — راجعاً إلى أن المثل الأخلاقية العليا ذاتها، وأحكام الناس على الأفعال الخلقية وتقديرهم لها، في تغير مستمر. فالأفعال التي نعتبرها اليوم أخلاقية أو نَصِفُها بأنها خيرٌ أو جديرة بالثناء، ربما وصفها الناس في عصور سابقة بصفات أخرى، أو أخرجوها من دائرة الأفعال الإنسانية الإرادية إخراجاً تاماً. على أن هذا الاختلاف في الرأى لا يظهر بين عصر وعصر فحسب، بل قد نجد في كل وقت من الأوقات في العصر الواحد. وما علينا إلا أن ننظر إلى الناس حولنا ليتبين لنا صحة هذا

(١) نذكر منها على سبيل المثال « أصول الأخلاق » لاسبنسر، « الأخلاق » لفنت، « طرق الأخلاق » لسدجوك، و« تاريخ الأخلاق » له.

القول . وإن اختباراً قليلاً لأفراد من الناس مختلفين ، أو بالأولى لبعض الطبقات الاجتماعية ، لكفيل بأن يظهر لنا أنهم يختلفون اختلافاً جوهرياً في أحكامهم الخلقية . غير أنه يلاحظ أن هذا الاختلاف والتردد فيما يعتبره الأخلاقيون ماهية « الأخلاقية » — أو الطبيعة الجوهرية للأخلاق — لا ينصب إلا على مادة الأخلاق ، دون قوانينها الصورية العامة . فإن أحداً لا ينكر أن بعض الواجبات أو القواعد أو القوانين يجب أن يكون لها مكانها في أى بحث في السلوك الخلقى . والذي يجب أن يسلم به تسليماً عاماً في الفلسفة الخلقية هو القانون الخلقى في شكله الصورى البحث — لا مادة أية أخلاقية معينة . أما الاتجاه الخاص الذى يتجهه القانون ، والتفاصيل التى تدخل تحت صورته العامة ، فيتوقفان على حاجات كل عصر وعلى عادات الناس وآرائهم فيه . فإذا حاولت الفلسفة الخلقية — فى مثل هذه الظروف — أن تتعدى مجرد تقرير هذه المبادئ العامة إلى تحديد نوع الأخلاقية التى تطالب به (أى تحديدها على وجه التقريب وبقدر ما تستطيع) على ضوء هذه المبادئ ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون فلسفة خاصة خاضعة لظروفها وزمانها .

ويصدق هذا القول نفسه على فلسفة القانون والاقتصاد السياسى ؛ فإن ما تحتويه هذه الفلسفة من المسائل التفصيلية ، يتوقف بالطريقة عينها على درجة التطور التى وصل إليها شعور الناس بالعدالة والقانون ، كما يتوقف على الظروف الاقتصادية فى كل عصر . فإذا قدّر لعلم الأخلاق إذن أن يصبح علماً تجريبياً كهذين العلمين ، كان أول واجب على عالم الأخلاق أن يجمع حقائقه مما يشاهده من سلوك عدد عظيم من الناس . أما البحث النظرى فيما يمكن أو ما يجب أن تكون عليه الإرادة أو الأفعال الخلقية ، فقد يعرضه لخطر الخروج عن المحيط

الأخلاق الذى يعيش فيه أهل زمانه ، وعلى المستوى الخلقى الذى وصلوا إليه ؛ وبذلك تضيق ثمرة مجهوداته ويقضى على فلسفته بأن يهملها الناس جميعاً . وإن فلسفة خلقية من هذا القبيل لا تثير فى الناس اهتماماً عاماً إلا من طريق الصدفة البحتة .

١١ — فالمهمة الرئيسية التى نرى أن من واجب علم الأخلاق (من حيث هو علم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ومستقل عن غيره من العلوم الفلسفية) أن يضطلع بها ، هى أن يجمع ويحلل وجهات النظر الأخلاقية الشائعة فى العصر الذى يكتب فيه . ويتفق رأينا هذا تمام الاتفاق مع قول « هربارت » بأن الفكرة الخلقية تظهر لنا أول ما تظهر فى صورة الأحكام التقديرية التى يحكم بها الناس على الإرادة والأفعال الإنسانية . وتنقسم هذه الأحكام إلى قسمين : قسم يتعلق بنوع الإرادة المحكوم عليها ، وقسم يتعلق بشدتها^(١) . وفى القسم الأول توصف الأفعال الإرادية بأنها خير أو شر ، وفى الثانى توصف باستحقاق الثواب أو العقاب . ولما كان كل وصف للإرادة من ناحية شدتها (أى بأنها تستحق العقاب أو الثواب) ، يقتضى ضرورة أن الإرادة من نوع معين (أى أنها خير أو شر) ، لزم أن أى تقدير لشدة الإرادة يحمل فى طياته حكماً عليها من ناحية نوعها^(٢) . ومن هذا يلزم أنه لا يستحق الثواب من الأفعال إلا الذى يصدر عن الإرادة الخيرة ، ولا يستحق العقاب منها إلا الذى يصدر عن الإرادة الشريرة . وهذه قضية وإن كانت صادقة إلا أن صدقها يجب ألا ينسينا أن الخير والشر أمران نسبيان .

(١) فتوصف الإرادة بالقوة أو بالشدة إذا فصل الفعل مع سبق الإصرار كما فى القتل العمد . (المعرب)

(٢) فالمحكم على الفعل الإرادى بأنه يستحق العقوبة مثلاً حكم على الإرادة من ناحية شدتها ، وهو يحمل فى طياته الحكم على الفعل بأنه شر وهذا حكم على الإرادة من ناحية نوعها .

فإذا ابتدأ الأخلاق على هذا النحو البسيط وجمع الأحكام الخلقية التي يصدرها على الأفعال أفراد مختلفون كأهل الحرف والصناعات والمهنيات الاجتماعية الأخرى ، وحل هذه الأحكام تحليلاً دقيقاً ، أدرك إذا ما كانت تخضع أو لا تخضع لقوانين عامة ، وما إذا كان في الإمكان الوصول بواسطتها إلى نظريات مطردة خالية من التناقض . وإذا تمَّ له ذلك أمكنه أن يتقدم باقتراحاته لتنمية الشعور الخلقى أو إيصاله إلى درجة الكمال ، وهو عظيم الأمل في تحقيق غايته . وليس من المستطاع أن نعقد صلة قوية وثيقة بين علم الأخلاق والتطور الخلقى لحياة أمة إلا بهذه الطريقة . ولن يصل علم الأخلاق إلى مستوى العلوم المسلم بقضاياها تسليماً عاماً باعتماده على علم النفس أو الاقتصاد السياسى أو علم الاجتماع أو أى علم آخر من العلوم الجزئية ، بل باستناده إلى الحقائق التى تتعلق به دون غيره والتي لا تخضع إلا لمنهج . فتحليل الشعور الخلقى على ما هو عليه ، ثم تجريده من كل تناقض وتضارب ، هما المهمتان اللتان يجب أن يضطلع بهما علم الأخلاق الذى ينهج منهجاً تجريبياً بحثاً . وتحقيق صفة « العلم المعيارى » فى الأخلاق فى مهمته الثانية^(١) .

ولا ضرورة لأن نذكر هنا إذا ما كان من الممكن وجود فلسفة خلقية إلى جانب علم الأخلاق التجريبى ، فإن هذه مسألة لم يثرها أحد فى وقت من الأوقات ، فالأولى عدم التعرض لها .

١٢ — أما فلسفة القانون فسنعرض لها فى شيء من الإيجاز . فقد كانت

(١) وهى مهمة تحرير الأحكام الخلقية من كل تناقض وتضارب ، لأن ذلك التحرير يؤدى إلى استخلاص قوانين أخلاقية عامة يطالب الأخلاق الناس باتباعها ، وفى هذا تحقيق لوصف علم الأخلاق بأنه معيارى ، لأن العلم المعيارى هو الذى يضع القواعد أو القوانين العامة مستويات تقاس بها أفعال الناس أو وجداناتهم أو تفكيرهم . (المعرب)

في مبدأ الأمر جزءاً من علم الأخلاق ، ولا يزال جمهور المؤلفين يعتبرها ذيلًا للفلسفة الخلقية . ولكن كلما انفصلت فكرة «العدالة» عن فكرة «الأخلاقية» ، بحيث تظهر الأولى في صورة قوانين محدودة تنشرها الدولة وتلزم الناس بها إلزاماً ، انفصل العلمان اللذان يدرسانهما انفصالاً تدريجياً وتميز أحدهما عن الآخر . وهناك سبب آخر للتمييز بين فلسفة القانون وفلسفة الأخلاق ، وهذا السبب يرجع إلى تقسيم «علم العدل» إلى قسمين — دراسة القانون دراسة فلسفية ، ودراسة القانون المعاصر ، في حين أنه لا يوجد علم خاص يبحث في الأخلاق المعاصرة .

وترجع التفرقة بين علم القانون وفلسفة القانون إلى «جروتْيوس» H. Crocius (١٦٤٥) . أما علم القانون فيبحث — في نظره — في العدل المدني المتمثل في القانون الوضعي . وأما فلسفة القانون فتبحث في العدل الطبيعي ، قانون العقل أو الطبيعة . وقد حاول العلماء دائماً منذ عهد «جروتْيوس» أن يصلوا بطريق الاستدلال النظري الصرف إلى الأساس الطبيعي أو السبب الحقيقي لوجود القانون في نفسه بعيداً عن إرادة المشرع الواضع له . ثم جاء «كنت» فوضع حداً فاصلاً بين قانونية الفعل وأخلاقيته ؛ فعرّف «القانونية» بأنها العمل بمقتضى القانون في الظاهر .

وقد تأثرت فلسفة القانون بعد ذلك بكتابات ك . ف كراوس (١٨٣٢ +) وتلميذه هـ أهرنرُ الذي أكسبه كتابه Naturrecht odre Philosophie des Rechts und des Staates (١٨٧٠ — ١٨٧١) شهرة واسعة^(١) .

١٣ — إن الغموض الذي يحيط بالمسألة الحقيقية في فلسفة القانون يرجع

(١) يذكر المؤلف بعد ذلك طائفة من المؤلفات في فلسفة القانون آثرت تركها جرياً على الطريقة التي اتبعتها من حذف المراجع في آخر كل فصل . (المعرب)

عادة إلى سوء استعمال الألفاظ . وقد جرى العرف بمقابلة فلسفة القانون بعلم القانون ، وهذا أسلوب من التعبير قد يحملنا على الاعتقاد بأن فلسفة القانون قد تقول في مسألة من المسائل التي تبحث فيها أكثر مما يقوله علم القانون ، أو قد تعبر عنها بعبارة أفضل ، أو أن فلسفة القانون تبحث في نوع خاص من القانون يختلف في جوهره عن القانون التشريعي — أى القانون الوضعي الذي قررت الشرائع الإنسانية ، واتخذت عرف الناس وتقاليدهم أساساً له . والحق أن مسألة أية فلسفة في القانون يجب أن تشابه مسألة أية فلسفة في الطبيعة^(١) بمعنى أن فلسفة القانون لا تعنى عناية مباشرة بدراسة الحقائق القانونية (الجزئية) ، بل تركز في بحث المبادئ الأساسية التي يفترضها علماء القانون ، والنظريات العامة التي يضعها علم القانون الخاص . أما القانون فهو هو في نظر فلسفته وفي نظر علمه على السواء . ويحتوى علم القانون — فوق ما فيه من تصنيف للقوانين الموجودة بالفعل — « نظرية عامة في طبيعة القانون » ، كما يسمونها ، ودراسة لعلم الفقه المقارن .

والآن نستطيع أن نقرر المسائل التي تواجه فلسفة القانون على النحو الذي اتبعناه في تقرير مسائل فلسفة الطبيعة وفلسفة علم النفس^(٢) ، وهذه المسائل ثلاث . الأولى : يجب أن تبحث فلسفة القانون في المسلمات الإستمولوجية والمنطقية التي يأخذ بها علم القانون . ويدخل تحت هذه المسلمات جميع المفاهيم الكلية التي تستخدم في علم الفقه كما تستخدم في غيره ، ومن أجل ذلك لا يمكن تحديدها في علم جزئى . وذلك كـ مفهوم « الفعل » و « النية » و « الإرادة » و « القصد » و « المصادفة » أو « الاتفاق » و « العلية » ، وكـ « القانون »

(١) قارن الفصل السابع ، الفقرة السابعة .

(٢) قارن الفصلين السابع والثامن .

نفسه ، والحرية (أو الاختيار) وما شاكل ذلك . فإن كل هذه مفاهيم تستخدم في علم الفقه (علم القانون) وغيره . ومن مهمة فلسفة القانون أيضاً البحث المنطقي في طريقة علم الفقه — أى المنهج الخاص الذى يتبعه الفقهاء .

١٤ — المسألة الثانية : لا بد لفلسفة القانون من أن تأخذ على عاتقها مهمة بحث المفاهيم الأساسية التى يستخدمها علم القانون ذاته — أعنى المفاهيم التى يختص بها ذلك العلم دون غيره . وأول هذه المفاهيم مفهوم « العدالة » : فإن كثرة التعريفات التى وضعها الفقهاء لهذا المصطلح فى الماضى وفى الحاضر ، واختلافها يقتضيان النظر فى الحقائق التى تشكلت بها فكرة العدالة ، وتحليل هذه الحقائق تحليلًا دقيقًا . ومنها أيضاً مفهوم « العقاب » و « التبعة » و « الشخصية » بمعناها القانونى و « الملك » ونحو ذلك من المفاهيم التى أثارت كثيراً من الجدل حولها وتشعبت فيها الآراء إلى حد أدى إلى اختلاف جوهري أحياناً بين مذاهب الفقهاء ونظرياتهم .

المسألة الثالثة : لا بد لفلسفة القانون من بحث نظريات القانون العامة : غير أنه من الصعب التمييز بين هذه المسألة والمسألة الثانية ، لأن عدداً كبيراً من المفاهيم التى ذكرناها فى المسألة الثانية قد اتخذت أساساً لنظريات عامة فى القانون . مثال ذلك أن الفقهاء اختلفوا اختلافاً كبيراً فى معنى العقوبة والغاية منها : فقال بعضهم الغاية من العقوبة الردع — وقال آخرون بل هى الإصلاح ؛ وقال غيرهم هى الجزاء ، إلى غير ذلك من نظريات الفقهاء . وكذلك اختلفوا فى أصل العدالة وذهبوا فيه مذاهب شتى ووضعوا فى ذلك النظريات التى تعبر عن آرائهم . ومن النظريات التى وضعت فى أصل العدالة نظريتان لا تزال ترددهما إلى اليوم : أولاهما أن العدالة ترجع إلى استعداد فطرى ، أو إلى حاجة ضرورية فى طبيعة

الإنسان ؛ وعلى ذلك يمكن استنتاج معنى «العدالة» من فكرة «الحرية الشخصية» .
والنظرية الثانية تتعارض مع النظرية السابقة كل التعارض لأنها تعتبر العدالة
في كل زمان وفي كل مكان طائفة من القواعد للسلوك الإنساني بحميتها نوع من
الجزاء : فإذا أردنا أن نفهم معنى العدالة ، أو أن نضع تعريفاً لها ، فلا بد أن نرجع
إلى التاريخ وإلى الخبرة الواقعية ، لا إلى بدهية العقل أو النظر العقلي الصرف .

تمة

البيداجوجيا (علم التربية)

ولا بد من أن نختتم هذا الفصل بكلمة قصيرة عن «البيداجوجيا» ، فقد
جرت عادة الكتاب في السنوات الأخيرة بأن يخرجوا هذا العلم من دائرة العلوم
الفلسفية بالمعنى الصحيح ، بالرغم من الصلة الوثيقة بين مسائل البيداجوجيا — في
تاريخها وحقائقها — ومسائل الفلسفة . وقد حاول هربارت في كتابه Allgemeine
Pädagogik (١٨٠٦) الذي لا يزال لنظرياته البيداجوجية سلطان عظيم — على
الأقل في ألمانيا — أن يجعل البيداجوجيا فناً تطبق فيه قوانين علم النفس
والأخلاق . فعلم الأخلاق يعين الغاية التي يجب أن تحققها «البيداجوجيا» ويحدد
أغراضها ؛ في حين يصف علم النفس الطريقة التي يمكن تحقيق هذه الغاية بها .
ولا تصح نظرية هربارت هذه إلا إذا اعتبرت الغاية الأخلاقية أولى الغايات
على الإطلاق وأسبقها ، وجعلت حاجات الإنسان العقلية والوجدانية خاضعة لها .
ولكن ليس من الصواب — حتى على هذا الرأي — أن نطلق اسم «الأخلاق

التطبيقية « على البيداجوجيا ، لأن البيداجوجيا ليست نظرية في التربية فحسب ، بل وفي التعليم أيضاً : والغاية التي يرمى إليها التعليم لا يمكن — إلا بطريق غير مباشر — أن تدخل في دائرة المسائل الخلقية والتعريفات الخلقية . ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نجحد الصلة التي بين البيداجوجيا وعلم النفس ؛ فإن بعض مسائل التربية مثل طريقة كسب المعلومات وطريقة عرض المعلومات ، ثم تكوين المتعلم تكويناً خلقياً ، وثقافته بوسائل التربية المختلفة ، كل هذه لا يمكننا أن نفهمها على حقيقتها إلا إذا نظرنا إليها من الناحية السيكولوجية (ناحية علم النفس) والأولى أن نسلم — في شيء من الصراحة — بالصلة الوثيقة بين هذين العلمين ، فنشكل نظريات البيداجوجيا من غير تردد بحسب ما تقتضيه تطورات علم النفس . ولكن المضي في تقديس بيداجوجيا هربارت قد يحول دون تحقيق هذه الأمنية في المستقبل القريب .

الفصل العاشر

علم الجمال (أو فلسفة الوجدان)

١ — يبحث علم الجمال — كما يبحث علم الأخلاق — في حقائق جزئية . فهو ليس بحثاً نقدياً يذلل به تاريخ الفن مثلاً — كما ذهب إليه فيشر (Vischer) أو أي علم آخر من العلوم الخاصة . والغاية التي يتجه إليها هذا العلم في العصر الحديث هي الغاية التي يتجه إليها علم الأخلاق في العصر الحديث ، أي أنه

يطمح أن يصير علما وضعيا . أما الحقائق التي يعنى بدراستها أصالة فصفان :
الأول : الأحكام الوجدانية المعبرة عن الشعور باللذة أو الألم . الثاني : الفن والمنتجات
الفنية . وهذان الصنفان متمايزان تماما في الفلسفة القديمة . فأفلاطون وأفلوطين
ولونجينوس قد وجهوا جل همهم إلى فكرتي الجمال والجلال (Beauty and
Sublimity) ، أعنى ما يحتوى عليه الحكم الوجداني ؛ في حين وجه أرسطو عنايته
إلى الوصول إلى نظريته في طبيعة « الفن » ، ولذلك وضع نظريته في الشعر
لا سيما « التراجييدا » . أما أفلاطون فتجد معظم آرائه في فلسفة الجمال مبسطة
في محاوراته المعروفة باسم « فيدراس » وسيمبوزيم وفيلبوس . وأما أفلوطين
فيدرس الجمال في الأنبياد الأول والخامس (من كتابه المعروف بالأنبيادس أى
التاسوعات) ، وأرسطو في كتاب الشعر بوجه خاص ، ولونجينوس في كتابه
περί τῆς οὐρανοῦ (في الجلال) الشكوك في نسبته إليه . في هذه الكتب جميعها
نجد فلسفة الجمال ممتزجة بفلسفة الأخلاق والفلسفة العامة (الميتافيزيقا) ؛ ولذلك
بعدت عن أن تكون دراسة تجريبية بسيطة للأحكام التي تعبر عن الشعور
الوجداني . وكذلك الحال في فلسفة الجمال في القرون الوسطى ، وفي نظريات
هذه الفلسفة في العصور الحديثة . فإن الناحية الفلسفية كانت الأساس الذي
استندوا إليه في قولهم ببعض المثل العليا في الإنتاج الفني ، كما أنهم سلموا ببعض
الفروض التي وضعها الفلاسفة في معنى الجمال ومنزلته في العالم . ولكن في الوقت
نفسه ظهر بعض الكتاب ، لا سيما في إنجلترا أمثال شافتزبرى ويورك و(هنرى)
هوم — تقدّم بفضل مجهوداتهم البحث في الشعور الوجداني وتقدير الجمال .
فكتاب « هوم » المسمى « مبادئ النقد » (١٧٦٢) وما ألقه « كُنت » في علم الجمال
يحتويان أثمن ما كتب في هذا العلم في القرن الثامن عشر .

٢ — وقد أصبحت فلسفة الفن — كما يتضح لك مما سبق — نوعاً من العلم التجريبي في عصر متقدم نسبياً . فقد نجد ما يبرر إطلاق هذا الاسم على كتاب الشعر لأرسطو ورسالة «ليوناردو دافنشي» في التصوير ، وكتاب «بوالو» (١٧١١+) في فن الشعر ، وكتاب «ديوبو» Dubos في نقد الشعر والتصوير والموسيقى (١٧١٩ وما بعدها) وغيرها . إلا أن علم الجمال لم يظهر في صورة العلم الكامل إلا عندما نشر ألكساندر بو مجارتن (١٧١٤ — ١٧٦٢) كتابه «فلسفة الجمال» في مجلدين . وقد كان غرض المؤلف أن يسد بهذا الكتاب فراغاً تركه كرسطيان ووُلف في فلسفته . فإن وولف قسم القوى الإدراكية إلى قسمين : علوية ودُنوية ، وعرف المنطق بأنه علم القوة الإدراكية العليا ، ولكنه لم يذكر علماً آخر مقابلاً للمنطق تكون أداته القوة الإدراكية الدنيا — أي قوة الإدراك الحسي ، فكُتِبَ علم الجمال الحديث ليسد هذا النقص . فالعلم الأعلى بجميع أنواعه ينشد مثاله في الحق (Truth) ؛ أي في وضوح الفكر وضوحاً تاماً . أما العلم الأدنى فمختلط وغامض دائماً . وقد وَجَدَ «بُوْجَمَارْتَن» أن المثال الأعلى لهذا النوع الأخير من العلم الإنساني هو الجمال (وهو رأى سبقه إليه ليبنتز) . فالجمال في نظره كمال العلم الحسي ، كما أن «الحق» كمال العلم العقلي .

أما المسائل التي يبحث فيها علم الجمال النظري الذي يميزه «بوجارتن» عن علم الجمال العملي — (متبعاً في ذلك تصنيف وولف للعلوم الفلسفية) فثلاث : الأولى : أن على هذا العلم أن يبين العناصر الجميلة فيما يدركه العقل إدراكاً حسيّاً ، وبذلك يُعَيِّنُ العقل على كشفه للجمال ، ويسمى هذا الجزء من علم الجمال «بالكشف» Heuristics .

الثانية : عليه أن يبين التأليفات الجميلة التي تتكون من تلك العناصر الجميلة

فيرشد بذلك العقل إلى ملاحظتها . ويسمى هذا الجزء بالطريقة أو المنهج (Methodology) .

الثالثة : عليه أن يبحث عن الأساليب الجميلة التي يمكن التعبير بها عن تلك التأليفات الجميلة وعناصر الجمال فيها ، ويسمى هذا الجزء بالرمز (Semeiotics) . ولكن « بوجارتن » لا يبحث إلا في الجزء الأول فقط من هذه الفلسفة النظرية في الجمال .

وقد أتى بعد « بوجارتن » تلميذه « ميير » G. F. Meier ، فكان أشد من أستاذه تحمساً في الدفاع عن استقلال علم الجمال ، وبه ابتداء عصر نشاط كبير للعمل في ذلك العلم الجديد . ولم يكد علم النفس يتطور بعض الشيء في نظرياته ، حتى شعر المفكرون بأن موضوع علم الجمال ليس كما ذهب إليه بوجارتن ، وأدركوا بوجه خاص أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية ، ولا ضرباً من المعرفة على الإطلاق . ولما قرر علم النفس وجود قوة مستقلة للوجدان (Feeling) ، أدى ذلك بهم إلى الاعتقاد بأن الموضوع الحقيقي لعلم الجمال يجب أن يُبحث عنه في تلك الناحية من النفس — أي في الناحية الوجدانية .

وإلى جانب هذه الجهود التي بذلت في تحديد الموضوع الحقيقي للحكم الوجداني ، نجد عدداً وافراً من المقالات التي كتبها الفلاسفة في فلسفة الفن ؛ فقد حاول « فنيكلمان » مثلاً أن يضع قواعد عامة في الفن التجسيمي (Plastic Art) ، كما حاول « لستنج » و « هندر » أن يضعوا نظرية جديدة في الشعر .

٣ — ولكن « كنت » هو المؤسس الحقيقي لعلم الجمال بمعناه الصحيح ؛ فقد حاول في كتابه Kritik der Urtheilskraft (١٧٩٠) أن يوفق بين النظريات المتضاربة التي قال بها سابقوه . وقد قسم علم الجمال في هذا الكتاب إلى قسمين

متمايزين : نظرية في الجمال والجلال ، وبحث في ماهية الفن وفي مناهج تصنيف الفنون الجميلة . وفي القسم الأول من هذين القسمين يوجه « كُنت » معظم عنايته إلى التفرقة بقدر الإمكان بين علم الجمال من جهة ، وعلم الأخلاق والمنطق والإحساس باللذة من جهة أخرى . أما علم الجمال فيستند في نظره إلى مبدأ أولي ، وهو افتراض أن الشعور الوجداني أمر يمكن انتقاله من شخص إلى آخر ، ثم افتراض وجود نوع من التوافق في الغاية بين أعمال القوى العقلية الإدراكية التي هي الخيال والفكر . وهو يعرف الجمال بأنه اللذة المباشرة الخالصة (Disinterested) التي يشعر بها الإنسان في إدراكه لصور الأشياء والنسب التي بينها . ويعرف الجلال (Sublimity) بأنه الشعور باللذة عند إدراك شيء يهول أمره الحسن ؛ أي شيء يعجز الحس عن أن يدرك عظمته أو قوته . وقد بينت لنا فلسفة الفن أن العمل الفني يجب أن يوقظ أو يشير في النفس معنى الجمال الذي في الأشياء ؛ وأن العبقرية (Genius) هي الصفة الذاتية التي تمكن صاحبها من إنتاج العمل الفني الذي يُحتذى . ثم إن « كُنت » يقسم الفنون على أساس الوسطة التي تستخدم في التعبير عن الجمال إلى ثلاثة أقسام : الفنون التي تعبر عن الجمال بالألفاظ (وهي الخطابة والشعر) ، والفنون التي تعبر عنه بالأشكال والصور وهي الفنون التصويرية (Formative Arts) ، والفنون التي تعبر عنه بالنغمات والألوان (وهي الفنون التي تتوقف على عمل الحواس^(١) . ويرى « كُنت » أن كل ما هو جميل أو جليل إنما

(١) وزيادة في الإيضاح نقول إن « كُنت » يقسم الفنون على الأساس المذكور إلى (أ) الفنون الكلامية ، ويدخل تحتها الشعر والخطابة . (ب) الفنون التصويرية ، وهذه تنقسم بدورها إلى : (١) فنون يظهر فيها الجمال في صورة واقعية محسوسة وهي فن التماثيل والعمارة . (٢) فنون يظهر فيها الجمال عن طريق عمل الوهم فيما هو موجود مثل فن الرسم والتصوير . (ج) فنون تعتمد على عمل الحس كالموسيقى التي يعمل فيها الإحساس السمعى ، وفن الألوان الذي يعمل فيه الإحساس البصرى . (المعرب)

وضعت له قيمته العليا من أجل أنه رمز كامل لمثال الخير^(١).

وقد كان لنظرية « كُنت » أثر واضح فيما كتبه « شيلر » Schiller في هذا الموضوع : ولسكن في الوقت الذي يتفق فيه شيلر مع « كُنت » اتفاقاً جوهرياً في المبادئ الأساسية ، نراه يفسر الظواهر الفنية المختلفة تفسيراً أقل صوريةً ، ويضع لعلم الجمال قيمة أعلى من تلك التي وضعها له « كُنت » ، ويعلق أهمية كبيرة على التمييز بين ما هو جميل وما هو خير . (راجع الكتاب البديع الذي كتبه كونهان (E. Kühnmann) في الصلة بين مذهبي « كُنت » وشيلر ؛ وعنوانه أصول علم الجمال عند « كُنت » و « شيلر »^(٢))

٤ — أما علم الجمال عند الفلاسفة الذين أعقبوا « كُنت » فتتجلى فيه بكل وضوح النزعة النظرية التي غلبت على فلسفتهم . وقد اتبعوا فيه المنهج القياسي الذي يُبتدأ فيه بالقضايا السكائية والمبادئ العامة للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية . وربما كان أهم صفة لفلسفتهم في الجمال تمييزهم بين ما يسمونه « علم الجمال المادي » و « علم الجمال الصوري » . يمثل الأول « هيجل » ، ويعتبر « هربارت » مؤسس الثاني . ويعرّف هيجل علم الجمال بأنه فلسفة الفن ؛ والفن عنده يمثل أدنى درجة من درجات « العقل المطلق » الذي يظهر أثره في أدوار ثلاثة : هي الفن والدين والفلسفة . (راجع كتابه محاضرات في علم الجمال ١٨٣٦ — ٣٨ — الجزء العاشر من مجموعة مؤلفاته) . ويلزم من هذا ضرورة أن الجمال الطبيعي في نظر

(١) على أساس أن « الخير » هو القيمة العليا التي ترجع إليها القيم جميعها : فالجمال والجلال قيمتان — لا في ذاتهما — بل من حيث إنهما رمزان كاملان لمثال الخير . وعلى هذا الرأي ترجع القيم كلها إلى قيمة واحدة هي الخير — كما ترجع الأحكام التقديرية كلها إلى حكم واحد هو الحكم بالخير على كل شيء ذي قيمة . (المعرب)

(٢) . (٢) . Kant's und Schiller's Begründung der Aesthetik, 1895 .

هيجل ليس إلا خطوة أولى نحو الجمال الحقيقي الذى هو الجمال الفنى . أما الجمال الفنى عنده فهو التعبير عن فكرة من الأفكار فى صورة مادية ، أو بعبارة أخرى هو ظهور الأزلى غير المحدود فى صورة المحدود بالزمان والمكان . وأما القيمة الحقيقية فى الشعور بالجمال ، فراجعة على هذه النظرية ، إلى الفكرة التى يعبر عنها الشيء الجميل ، إذ هى العنصر الأساسى فيه . ثم إننا فى الوقت نفسه نرى فى الفنون المختلفة ، وفى تاريخ الفن نفسه ، تطوراً متسلسلاً متصلاً . فنجد فى أول الأمر طغيان المادة على الفكرة ، ثم تكافؤا بين الاثنين ، ثم طغياناً للفكرة على المادة . وبهذه الطريقة يصل هيجل إلى ثلاثة أنواع من الفن : الفن الرمزي ، والفن الكلاسيكي ، والفن الرومانتيكي . وقد وجدت فى التاريخ على النحو الآتى — الفن الشرقى ثم اليونانى ثم المسيحى ، وظهرت على التوالى فى صورة فن العمارة ثم الفنون التجسيمية (Plastic Arts) ، ثم الفنون الثلاثة (المعبر عنها بالثالث الفنى) التى هى التصوير والموسيقى والشعر . هذا ، وقد وجدت فلسفة هيجل فى الجمال (علم الجمال المادى) لها كثيراً من الأتباع : نذكر منهم على الأخص فيس (H. Weisse) وفيشر (F. T. Vischer) وتزيسنج (A. Zeisung) وكارييه (M. Carrière) وكوستلين (Koestlin) .

٥ — فى الصف الأول من مؤلفات هؤلاء الكتّاب كتاب فيشر (علم الجمال ١٨٤٦ — ٥٨) المؤلف من ثلاثة أجزاء . نعم يعوزه (كما لاحظ مؤلفه عليه) حسن النظام ودقة المنهج ؛ ولكن ما يخر به من التعليقات التاريخية ، والتفصيلات التى يقتبسها من مختلف الفنون ، يضعه فى مصاف المراجع القيمة التى لا يمكن أن يستغنى عنها طالب علم الجمال حتى فى العصر الحديث . ويسمى فيشر بحثه « نظرية فى الجمال » ويضع علم الجمال فى المرتبة الثانية فى « الثالث الفنى » الذى ذكره هيجل — أى بعد الدين وقبل الفلسفة : ثم يقسم الكتاب

إلى ثلاثة أقسام : الأول ميتافيزيقا الجمال ويبحث في معنى الجميل بوجه عام :
والثاني البحث في الجمال في كل من وجهيه : أعني الجمال كما هو موجود بالفعل في
الطبيعة ، والجمال في الخيال . والثالث البحث في حقيقة الشيء الجميل من الناحيتين
الموضوعية والذاتية معاً — أى البحث في حقيقة الفن . ويصنف فيشر الفنون
بحسب أنواع الخيال الثلاثة التي هي الخيال الاختراعى ، والخيال المستقبل
أو الحسى ، والخيال الشعرى . ففن العبارة وصنع التماثيل وفن التصوير مما يعمل
فيها الخيال الاختراعى ، والموسيقى مما يعمل فيه الخيال الحسى ، والشعر مما يعمل
فيه الخيال الشعرى .

أما عند هربارت فلعلم الجمال معنى مختلف تماماً ، لأنه ليس بحثاً في الجمال
فحسب ، بل يدخل فيه الأخلاق أيضاً^(١) . فهربارت يفهم علم الجمال على أنه
العلم الذى يضع لكل موجود قيمة من القيم بالإضافة إلى وجوده . ويسمى
الملسكة التى تدرك هذه القيم وتصفها ، بذلك الاسم العام الذى هو « الذوق » .
ومن أجل هذا لم تكن الأحكام الجمالية وحدها أحكاماً للذوق ، بل الأحكام
الأخلاقية أيضاً . أما علم الجمال بمعناه الضيق فيبحث في اللذة المنبعثة من إدراك
الصورة أو الشكل (Form) ؛ ومهمته كشف العلاقات البسيطة التى توجد فى كل
مركب فنى يشعرنا بالجمال . ولكنه من ناحية أخرى يحدد المثل أو المستويات
التي تقاس إليها الأشياء الجميلة والقبیحة . أما هذه العلاقات والنسب البسيطة
فيجدها هربارت فى مثل الانسجام أو النشاز بين النغمات والألوان ، وفى النظم
(Rhythm) الشعرى أو الموسيقى ، أى فى العلاقة المنتظمة بين الفترات الزمنية التى
تحدث سروراً أو امتعاضاً فى النفس ، وفى التناسب بين أجزاء الأشياء

(١) قارن الفصل الثانى : الفقرة السابعة .

(Symmetry) ، وهو نسبة تشبه سابقتها لكنه في المكان لا في الزمان . ثم يرى أن من الضروري في علم الجمال أن تجرد هذه النسب والصور (عقلا بالطبع) عن مادة الشيء الذي يبعث السرور أو ضده ، بالرغم من أنه يعتقد أن التأثير العام لأي عمل فني يتوقف إلى حد كبير جداً على وجودها .

وقد أخذ بنظرية هربارت في علم الجمال وتوسع فيها من بعده « زيمرمان » (R. Zimmermann) الذي عنى عناية خاصة بدراسة مثل الكمال أو مستويات الكمال كالوحدة (Unity) ونحوها . وهذه مسألة لم تلق حظاً من العناية على الإطلاق في فلسفة هربارت .

٦ - أما الحركة « الرومانتيكية » فقد صاحبها شيء من المبالغة في الفكرة الجمالية ؛ فإنك تجد في شِلنَج وشليجل وشوبنهاور ، وهم فلاسفة المدرسة الرومانتيكية البرزون ، نزعة قوية ، كل بحسب وجهة نظره ، نحو المغالاة في تقدير أهمية الجمال والفن . فشِلنَج مثلاً يرى في كل شيء مظهراً من مظاهر الفن . فالطبيعة نفسها عمل فني ، وكذلك الكائن الحي ، بل والعالم بأسره . أما فكرة الجمال عنده فهي وليدة اتحاد الفكرة العلمية والفكرة الخلاقية في صورة عليا تدرك في تطور الإنتاج العقلي المستمر .

ومن ناحية أخرى نرى شليجل في دور من أدوار حياته الفلسفية يقع في شيء أشبه بعبادة البطولة ، أو عبادة العبقرية . فإن للعبقرى في نظره سلطة مطلقة وعظمة كاملة ينم عنهما أحياناً نقده الحر أو تهكمه ، كما يظهر أن في إبداعه الفني الذي لا يخضع لقيد أو يفسده قانون .

ونجد شوبنهاور من ناحية ثالثة يعتبر شعور الإنسان بالجمال أرقى ما تحظى به النفس في هذه الحياة ، كما يعتبره الأداة الوحيدة التي يستطيع أن ينتصر بها

الإنسان على الإرادة ، وهي في نظره سبب كل شقاء ، لأنها تنتهى بصاحبها دائماً إلى القلق والجهد . فإذا ما استغرق الإنسان في التأمل المحض في الجمال ، سهل على عقله أن يصل إلى الغاية التي ينشدها ، وهي التسلط على الإرادة والتحكم فيها . وعند ذلك يقترب من الحال التي تحفظ عليه وجوده وكيانه — وهي حال العدم الذي لا إرادة فيه . ثم إن شوبنهاور يعتبر الموسيقى أرقى الفنون جميعاً ، لأنها تختلف عن غيرها من الفنون في أنها ليست صورة من صور الفكر ، بل صورة مباشرة من صور الإرادة نفسها التي هي جوهر جميع الأشياء .

٧ — وقد ترك جمهور الكتاب في السنوات الأخيرة الأخذ بهذه النظرية الفلسفية المنطقية في طبيعة الجمال ، وأحلوا محلها فكرة مختلفة تمام الاختلاف في موضوع علم الجمال ومناهج البحث فيه . وفي اختصار أوشك علم الجمال أن يصبح علماً تجريبياً بعد أن كان علماً نظرياً أو معيارياً ، وأصبحت الطريقة التجريبية تطبق لا على أحكام الشعور باللاذة وحدها ، بل على الفنون ذاتها ، وعلى الجهود المبذولة في الإنتاج الفني . نجد ذلك واضحاً مثلاً في كتابات « تان » (H. Taine) الذي يكتب في الفن من وجهة نظر رجل يفكر في تاريخ الحضارة الإنسانية ، ذا كراً العوامل التي أثرت في تحديد اتجاهات الإنتاج الفني على مر الزمن . و « تان » هو الذي أدخل كلمتي « الوسط » أو البيئة و « الجو الخلقى » اللتين شاع استعمالهما منذ وقته للدلالة على الحالة العامة في أى عصر من العصور من الناحية العقلية أو الخلقية .

ومن ناحية أخرى نجد جرانت ألن وجورج هيرث قد حاولا أن يكشفوا عن العوامل النفسية والفسولوجية التي أدت إلى شهرة بعض المنتجات الفنية ، لا سيما الفن التجسيمي (Plastic Art) . وأخيراً نجد « نفخر » يدرس التأثيرات

الحسية التي تثير في النفس الشعور الوجداني السار وغير السار . وقد تمكن في النهاية من أن يبرهن على صحة منهج جديد في علم الجمال يؤذن بنجاح عظيم ، وهو المنهج التجريبي . ثم إنه قسم ذلك المنهج إلى ثلاثة أقسام رئيسية : طريقة الاختيار ، وطريقة الإنتاج ، وطريقة التطبيق . ففي الطريقة الأولى يُختار من بين مجموعة من الصور والأشكال البسيطة ، كالأشكال الهندسية مثلا ، واحد يعتبر أكثرها إدخالا للسرور إلى النفس . وفي الطريقة الثانية يطالب فيها برسم صورة أو شكل من الأشكال على نسب يعتبرها الراسم أكثرها قبولا عنده . أما الطريقة الثالثة فينظر فيها إلى الأشياء الفنية الشائعة في وقت ما ، أو أي شيء يستعمل في الحياة العادية ، ويطلب إلى الناظر إلى الشيء أن يعين في صورته العامة النسب البسيطة التي تثير فيه الشعور بالجمال . وقد سبق أن قام تزيسنج^(١) بعدد كبير من الاختبارات بهذه الطريقة الأخيرة ، فظهر أنها كلها تتفق في أن النسبة ٨ : ١٣ المعروفة بالنسبة الذهبية ، هي أكثر نسبة بين خطين قبولا عند النفس . ثم جاء « فخر » فأيد النتيجة التي وصل إليها تزيسنج (في الأشكال البسيطة) بواسطة طريقة الاختيار . وليس من شك في أن الطريقة التجريبية في علم الجمال يمكن التوسع فيها بحيث تشمل جميع النسب الحسية التي تولد السرور في النفس . ولا ريب كذلك في أنها ستكشف لنا عن عدد كبير من القوانين التي نجهلها الآن ، فتقضي بذلك على الغموض الذي نلمسه في علم الجمال القديم ، وعلى ما فيه من آراء لا أساس لها .

والنقطة الأخرى التي نجد لها في كتاب فخر (Vorschule der Aesthetik)

هي تمييزه بين ما يسميه « العامل » المباشر و « العامل المستند إلى تداعى المعانى » في

(١) راجع الفقرة الرابعة من هذا الفصل .

الأحكام الجمالية . وهو يقصد بالعامل الأول مجموعة الظروف الموجودة بالفعل في شيء من الأشياء مما يولد أو يسبب الشعور باللذة ، بقطع النظر عما تثيره من الأفكار حولها . أما عامل « التداعي » فهو ما يتصل بالشيء من أفكار سابقة في تجاربنا ، ويبرزه في العقل في صورة جديدة . ومما لاشك فيه أن للتمييز بين هذين العاملين أهمية كبيرة في دراسة الأحكام الجمالية دراسة تجريبية .

٨ - لا جدال في أن البحوث الحديثة التي أسلفنا ذكرها فاتحة عهد جديد في علم الجمال الذي أصبحت مسائله تعالج اليوم بطريقة تجريبية بحتة . وتنقسم هذه المسائل إلى قسمين : الأول الأحكام التي تصدرها على الأشياء السارة وغير السارة . الثاني النتائج الفنية . ويتبين من التمييز بين هذين القسمين أن القدماء كانوا على حق عندما فرقوا بين فلسفة الجمال وفلسفة الفن . ثم إن الأحكام الجمالية ليست وقفاً على الأشياء الفنية ، بل تصدق عليها وعلى غيرها ؛ لأن الجمال يوجد في الطبيعة كما يوجد في الفن . ولا يقف الأمر — فيما يتعلق بالأشياء الفنية — عند حد حكمنا عليها بأنها سارة أو غير سارة ، فإننا بعد أن نصدر حكمنا على الأثر الذي تتركه في نفوسنا من سرور أو غيره ، قد نبحث في الظروف التي ظهرت فيها ، وفي العلاقة بين عقلية الفنان وإنتاجه الفني ، وبين شكل العمل الفني والتفاصيل التي يحتوي عليها ، أو العلاقة بين نموذج مقلد وعمل فني مقلد له ، وهكذا .

أما الجزء الأول من علم الجمال — أعني البحث في الأحكام الجمالية ، فيمكن اعتباره جزءاً من علم النفس ، أو بالأحرى جزءاً من علم النفس التطبيقي ، لأن غايته الوصول إلى تعريف دقيق للحكم الجمالي والعوامل التي تؤدي إليه : أعني تعريف ذلك الحكم تعريفاً يتمشى مع قواعد علم النفس . فإذا نظرنا إلى علم الجمال

من ناحية الموضوعات التي ينصب عليها الحكم — لاسيما من ناحية جمال الفن — كان ذلك العلم علما «معياريًا» مهمته وصف الشروط الخارجية الواجب توافرها في أي شيء لسكى يكون مبعثا للسرور من الناحية الجمالية . والطريقة الغالب استخدامها في هذا الجزء هي — بل يجب أن تكون — الطريقة التجريبية .

وأما الجزء الثاني من علم الجمال التجريبي — أعنى البحث في الفن نفسه ، فقد عرّفت الغاية منه بطريقة سلبية ، بأن قيل فيه إنه ليس واحداً من عدد معين من البحوث الفنية البحتة الموجودة بالفعل : أعنى البحوث في الانسجام (المارمونيا) ونظرية التأليف الموسيقي ، وقواعد الرسم والتلوين ، والحفر والنقش وغير ذلك من الفنون التجسيمية ، والعروض في فن الشعر . ومعنى ذلك أن قواعد الفن — أي الشروط الواجب توافرها من ناحية الموضوع الفني لإنتاج شيء فني — قد خرجت تماماً عن دائرة علم الجمال . وما بقى من البحث في الفن ينقسم إلى قسمين : الأول : النظر في الصلة العامة بين الفنان وعمله في حدود الإنتاج الفني . وقد وضع فلاسفة الجمال مذاهب مختلفة يفسرون بها ماهية تلك الصلة ، كالذهب المثالي والمذهب الواقعي والمذهب الطبيعي ، فهي تعبر عن وجهات نظر مختلفة في هذا الموضوع . الثاني : أن نظرية الفن تبحث في الشروط الواجب توافرها في العمل الفني من ناحية نفسية الفنان ذاته ، أعنى مزاجه وخياله وذاكرته إلى غير ذلك . ويمكن أن يقال إن هذا الجزء من علم الجمال « سيكولوجي » الصبغة كسابقه ، ولكنه بمعنى آخر « معياري » أيضاً ، لاسيما إذا تجاوز الباحث فيه مجرد وصف الموقف العقلي الذي يقفه الفنان من عمله الفني ، وكونه لنفسه فكرة عن أجمع الصفات والخصائص العقلية (عند الفنان) لإنتاج عمل فني تتحقق فيه جميع قواعد النقد الفني الدقيق .

٩ — وهنا مشكلة نواجهها في علم الجمال كما واجهنا مثلها في علم الأخلاق ،
وهي : هل يوجد إلى جانب العلم الخاص الذي نسميه علم الجمال فلسفة للجمال ، لا سيما
أن عدداً غير قليل من فلاسفة العصر الحاضر يهتمون اهتماماً كبيراً بفلسفة
الجمال ، بل بنظرية « ميتافيزيقية » في ماهية الجمال ؟ ولكن يضيق المجال هنا
عن أن نتناول في شيء من التفصيل إمكان وجود هذه الفلسفة . وكل ما نستطيع
أن نقرره الآن هو أن تطور علم الجمال في المستقبل القريب سيكون من غير شك
في ناحيته التجريبية ، وأن نظرية في الجمال أو في الفن لن يمكن الوصول إليها
في صورة كاملة دائمة إلا إذا أدركنا أولاً — في دائرة علم الجمال نفسه — قدراً
كبيراً من الحقائق العلمية البحتة . أما الاعتراض الذي يوجه عادة ضد دراسة
مسائل الجمال دراسة علمية دقيقة : أعني القول بأن الأحكام التي تصدر عن
الذوق إنما هي أحكام شخصية بحتة بحكم طبيعتها ، وأنه يستحيل من أجل ذلك
الوصول إلى قوانين عامة في علم الجمال تصدق على الناس جميعاً : أقول هذا
الاعتراض مردود بالنتائج التي وصل إليها العلماء في تجاربهم على الأحكام
الذوقية . فإن هذه التجارب قد أثبتت أنه لا وجود لأي أثر للذوق الشخصي
البحث ، ولا أي شذوذ في إصدار الأحكام الذوقية . بل على النقيض من ذلك
قد أظهرت هذه التجارب تواطؤاً غريباً في أحكام الناس الذوقية . وهو تواطؤ
يشجعنا من غير شك على المضي في الأخذ بهذا المنهج العلمي . أما الاعتقاد في
التفاوت الشخصي في الأحكام الذوقية ، وهو التفاوت الذي يعبر عنه عادة
بقولهم « لا جدال في الأذواق » De gustibus non est disputandum
فيمكن تفسيره بسهولة إذا أدركنا أن الشيء الذي هو موضوع حكمنا وتقديرنا
في حياتنا العادية ليس أمراً بسيطاً ، بل هو مركب يصدر عنه كثير من

المؤثرات البالغة الغاية في التعقيد . ولا يخفى أن ميول الناس المختلفة وأفكارهم المتصلة بالشئ الذى هو موضوع الحكم ، بل وطبيعة الشئ المحكوم عليه ، كلها عوامل تفسر اختلاف الأذواق فى الحكم على الأشياء التى تمر بنا فى حياتنا اليومية .

الفصل الحادى عشر

فلسفة الدين

١ — يجب أن نتذكر هنا ما قررناه فى (الفصل التاسع فقرة ١٣) من التفرقة بين فلسفة القانون وعلم القانون ، لنستعين به هنا على وضع تعريف مبدئى لفلسفة الدين . فإذا قسنا الدين بالقانون من هذه الناحية ، لزم أن نميز بين ^(١) **الثالوجيا** من حيث هى علم ، وبين فلسفة الدين من حيث هى جزء من الفلسفة العامة ، على أساس أن « **الثالوجيا** » تبحث فى دين من الأديان بعينه : أما فلسفة الدين فتعنى بنقد وتحليل المفاهيم التى تستعملها **الثالوجيا** والمبادئ الأولى التى تفرضها . غير أن الحاصل بالفعل هو أن فكرة أخرى مختلفة تمام الاختلاف قد حلت محل هذه الفكرة البسيطة فى مسألة الدين ومسألة القانون على السواء . فكما أننا نقابل فى القانون بين القانون العقلى أو الطبيعى وبين قانون الدولة الوضعى ، كذلك نفرّق فى أى دين من الأديان بين ما هو من عمل

(١) علم « **الربوبية** » الذى يشبه علم التوحيد فى الإسلام وهو العلم الذى يبحث فى الله وصفاته وأفعاله وما يجب له وما يجوز عليه وما يستحيل ، ويؤيد ذلك بأدلة عقلية . (المعرب).

العقل وطبيعة الإنسان ، وبين ما هو مُتَزَلَّ بطريق الوحي . فالأول هو الأفكار والعواطف الدينية التي تلزم بالضرورة عن طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ؛ أو بعبارة أدق هو الأمور التي تقتضيها أشرف قوة في الإنسان وهي القوة العاقلة . بل يغلب على الظن أن هذا التمييز في دائرة الدين كان الأصل الذي أُخِذت عنه فكرة التمييز بين نوعي القانون ، وإن كانت الفكرة فيما يتعلق بالقانون تطبق تطبيقاً آخر ، وتكثيف تكيفاً أدق ، حيث القوانين الوضعية وأعمال الإنسان الظاهرة تلعب الدور الأهم فيه . أما الدين فقد اعتبر جوهره دائماً في الحياة الروحية الباطنية الصرفة ، تلك الحياة التي قد تترجم عنها الأعمال الظاهرة بمختلف الأساليب ، ولكنها تبقى دائماً في ذاتها حقيقة مختلفة تمام الاختلاف عن تلك الأعمال . بل الحقيقة أننا لو تأملنا فيما هو شائع بين الناس وغالب فيهم ، من انقطاع الصلة بين حياة الفرد الباطنية ، ومعتقداته وواجباته الدينية التي حدها له دينه الخاص ، لما خالجننا شك في وجود دينه الباطني الذي نما فيه عن طريق شعوره الشخصي من جهة ، وعن طريق النزاع الذي يحدث في صدره بين نفسه وما يثيره العلم من صنوف الاعتراضات ضد الدين من جهة أخرى . فإن ذلك الدين الباطني ينمو بمنأى من تلك الصورة الخارجية التاريخية التي وضع حدودها للفرد دينه السماوي . ومن هذا يتبين أن فلسفة الدين جديرة على الدوام بأن تبحث الحقائق الدينية بحثاً مستقلاً عن أي علم لاهوتي خاص ، وإن كانت لم تعالج المشكلة التي حددناها لها الآن إلا علاجاً يسيراً : أعنى مشكلة النظر في المفاهيم العامة التي تستعملها علوم اللاهوت ، وإيضاح معانيها وأهميتها الفلسفية .

٢ — ولم يكن للدين فلسفة مستقلة (عن الفلسفة العامة) إلا في عصر متأخر .

فقد كانت فلسفة الدين في العصور القديمة جزءاً لا يتجزأ من الميتافيزيقا ، بل قد ساد الاعتقاد في العصر الحديث — إلى يومنا هذا — أن أى رأى في الدين يجب أن يكون مستنداً إلى نظرية ميتافيزيقية ما . ولهذا اعتبر الناس وجهة نظر الفيلسوف في الدين أو في الله مقياساً تقاس به فلسفته العامة ، كما تدل على ذلك أسماء المذاهب الفلسفية الدينية مثل « مذهب المؤلهة » بقسميه^(١) ، ومذهب « وحدة الوجود » ومذهب الإلحاد^(٢) ، وهى المذاهب التى تعبر فى وضوح عن الصلة بين الدين والفلسفة . ثم يجب ألا ننسى أن الفلسفة العامة (الميتافيزيقا) هى التى وجهت أول حملة ضد العقائد المسيحية ؛ وأن البحوث الأستمولوجية (المتصلة بالمعرفة) فى معنى الوحي (فى الفلسفة الإنجليزىة) أدت إلى نقد الأديان السماوية عامة . وربما كانت كتابات « المفكرين الأحرار » من الإنجليز فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، أقدم بحوث فى فلسفة فى الدين مستقلة عن الفلسفة العامة : أعنى بهؤلاء المفكرين أمثال تولاند وتيندال وغيرهما ممن حاولوا أن يضعوا أساساً جديداً لما يجب أن يكون عليه الدين فى جوهره ، ووصلوا إلى غايتهم هذه عن طريق تقدم للمسيحية وتعاليم الكنيسة . وقد انتهت بهؤلاء المفكرين بحوثهم إلى القول بنوع من التآليه أنكروا معه الوحي والأديان السماوية ، كما أدت بهم إلى نظرية ميكانيكية فى طبيعة العالم ، كان لنظريات الطبيعة أثر كبير فى ظهورها ، وهى نظرية لا تتسع للقول بوجود إله يدبر العالم ويقدر مصيره . وقد هدم هذا المذهب (أى الاعتقاد بوجود إله لا صلة له بالعالم ولا الإنسان) كل أساس للدين الطبيعى (أى العقلى) بمعناه الأصيل ، كما يفهمه رجال الفلسفة البحتة (الميتافيزيقا) ورجال

(١) من يقولون بوجود إله ويعتقدون فى الشرائع المنزلة ، وهو المذهب المعروف باسم Theism ، ومن يقولون بوجود إله وينكرون الشرائع والوحي وهو مذهب Deism . (العرب)
(٢) قارن الفصل الثانى والعشرين من هذا الكتاب .

الأبستمولوجيا وعلم النفس ، بحيث أصبح من الضروري أن يوضع له أساس آخر جديد ، لكي يتبين أن الحياة الدينية الروحية (بقطع النظر عن المبادئ اللاهوتية) حياة تستطيع الفلسفة أن تبرهن على وجودها . وقد تم وضع هذا الأساس على يد الفيلسوف « كُنت » الذي وصف المبادئ الأساسية في العقيدة الدينية بأنها أمور يفترضها الشعور الخلقى فى الإنسان ، وقصد بذلك أن يدفع عنها كل اعتراض يأتى من ناحية الأدلة النظرية . ثم إن « كُنت » يرى أن تفسير الكون بالقوانين الميكانيكية البحتة لا يمكن أن يتجاوز الظواهر الطبيعية — أما حقائق الأشياء (الأشياء فى ذاتها) ، فهى من عالم لا يتقيد بمثل هذه القوانين ، هو عالم الحرية . وفكرة الحرية فى نظره تقتضى أمرين : الأول افتراض الخلود الذاتى (فى الإنسان) الثانى افتراض وجود إله قادر خير^(١) . وقد عرّف « كُنت » الدين بأنه إدراك الواجبات على أنها أوامر إلهية ، وفسر فى كتابه فى فلسفة الدين تعاليم الديانة المسيحية تفسيراً عقلياً لا يختلف فى جوهره عما قام به الفلاسفة العقليون من أهل عصره ، من محاولة الوصول إلى دين يتمشى مع مبادئ العقل .

٣ — ولكن « كُنت » وجه عنايته إلى جعل علم الدين علماً معيارياً ، وألحّ فى أن يفسح له مكان فى المذاهب الفلسفية . أما « شلير ماخر » فيبحث فى الدين على أنه عامل من عوامل التاريخ ، وحقيقة من حقائق علم النفس ، ويتنهى إلى أن كل دين يرجع إلى شعور الإنسان بعجزه المطلق وافتقاره . ويربط « هيجل » الدين بالفلسفة مرة أخرى لأنه يصف الدين بأنه الفلسفة فى الدور الذى تكون فيه غامضة مهوشة .

وقد أخذ البحث فى فلسفة الدين فى السنوات الأخيرة ثلاثة اتجاهات هامة :
الاتجاه التاريخى ، والاتجاه السيكلوجى الأبستمولوجى ، والاتجاه الفلسفى .

(١) فارت الفصل التاسع ، الفقرة الثامنة .

أما الاتجاه التاريخي فغاياته دراسة أصل الأديان وتطور الفكرة الدينية . ومهمة البحث السيكولوجي وصف الحالات النفسية التي تنبئ عليها الحياة الدينية في الإنسان ، كما أن مهمة البحث الفلسفي المطالبة بأدلة تبرر النظريات الدينية ، والوقوف على منزلة هذه النظريات من نظرية عامة في طبيعة العالم وكثيراً ما يؤدي هذا النوع الأخير من البحث إلى فكرة جديدة في الدين تكون أدنى إلى الاتفاق مع النزعات العلمية والفلسفية الغالبة على روح العصر ، وأكثر قبولا عند أهله ، من الأفكار الدينية البحتة التي برهنت على عدم كفايتها وضعف إقناعها .

٤ — يتضح من كل ما تقدم في الفقرات السابقة أن منزلة « فلسفة الدين » من بين العلوم عامة ، ومن بين العلوم الفلسفية بوجه خاص ، منزلة لا يمكن وصفها على وجه الدقة والتحديد . فقد ظهر كيف اتجهت من الناحية التاريخية والنفسية إلى دراسة طائفة معينة من المسائل الدينية محاولة تفسيرها وتعليلها ، وأنها — بهذا المعنى — من العلوم الجزئية (العلوم الخاصة) . ثم رأينا كيف اعتبرت مهمتها من الناحية الفلسفية العامة والناحية الأستمولوجية ، دراسة هذه المسائل دراسة تحليلية نقدية لإظهار نصيبها من الصحة ؛ أو اعتبرت البحث عن فكرة دينية جديدة يستلزمها مذهب معين من مذاهب الفلسفة العامة أو مذاهب الأخلاق .

وهنا يميز كثير من الباحثين في فلسفة الدين ، بين معالجة المشاكل الدينية بطريقة نظرية ومعالجتها بطريقة تجريبية ، ثم يخرجون هذه الدراسة الأخيرة من دائرة بحثهم إخراجاً تاماً . ولكن هذا التمييز خطأ من الناحية النظرية ، مستحيل من الناحية العملية . والحقيقة أن تاريخ الأديان العام وعلم النفس العام لا يتعرضان لحل جميع المشاكل المتصلة بالدين ، بل يتركبان هذه المشاكل لفلسفة الأديان لتعمل في دائرتها الخاصة التي تدرس الدين دراسة تاريخية وسيكولوجية . ولولا

ذلك الاعتبار لما عُدَّ البحث التاريخي والسيكولوجي ميدانا خاصاً من ميادين فلسفة الدين^(١).

وأننا إذا قارنا فلسفة الدين بغيرها من فلسفات العلوم الأخرى ، سهل علينا أن نتنبأ بأنها ستتخلص من هذه الصفة المزدوجة في يوم من الأيام . وربما جاء الإصلاح في هذه الناحية أولاً من جانب تاريخ الديانات ، لأن معظم المشتغلين بفلسفة الدين يعوزهم عادة سعة الاطلاع العلمى الذى يمكنهم من الانتفاع بالتاريخ على الوجه الأكمل . أما من ناحيتها السيكولوجية ، فربما ظلت فلسفة الدين معتبرة جزءاً من علم النفس التطبيقي ، لأن الحياة الدينية حياة واسعة قائمة بذاتها ، وهاتان الصفتان تحولان دون دراستها دراسة شافية في علم النفس العام . وأما الناحية الفلسفية البحتة من هذا العلم ، فتتخصص في معالجة مشاكل النوع الثانى من النوعين اللذين تقدم ذكرهما^(٢).

وفلسفة الدين من ناحية علاقتها بعلم اللاهوت (التالوجيا) وظيفة هامة جداً تؤديها : وهى دراسة جميع المعانى الأساسية التى يستخدمها رجال اللاهوت دراسة نقدية تحليلية ، مثل مفهوم الله والوحى والمعصية والتبرئة والعبادة ونحوها ، ثم ربط هذه المعانى بالمعانى المتصلة بها فى العلوم الأخرى كالفلسفة العامة والأخلاق . ومما يجدر بنا ملاحظته أن فلسفة الدين بالمعنى الذى شرحناه ، لم تجد إلى الآن (فيما نعلم) من بين المؤلفين من يعترف لها صراحة بوجود وجودها .

(١) فالذى يعتبر جزءاً من فلسفة الدين ليس تاريخ الأديان ولا علم النفس فى صورتها العامة بالرغم من أنهما يدرسان بعض نواحي الأديان — بل التاريخ وعلم النفس اللذان يدرسان طائفة معينة من مشاكل الدين لا يتعرض لدراستها العلمان السابقان ، وذلك كمشكلة خلود النفس ومشكلة الوحى وما إليهما . (المعرب)

(٢) يظهر أنه يقصد « بهذا العلم » علم النفس ، وبمشاكل النوع الثانى المشاكل الدينية التى لا يبحثها إلا فرع خاص من علم النفس يكون جزءاً من فلسفة الدين : وذلك كمشكلة خلود الروح . (المعرب)

الفصل الثاني عشر

فلسفة التاريخ

١ — كان علم التاريخ وعلى الأخص فلسفة التاريخ من أواخر ما ابتكره العقل الإنساني في عالم التفكير . وربما يرجع السبب في هذا إلى تعقد الحقائق التي يدرسها كل منهما ، أو المسائل التي ندخلها عادة تحت اسميهما . والواقع أننا لا نجد — إلا في القرن التاسع عشر — تمييزاً حقيقياً بين دراسة التاريخ دراسة علمية ، ووصف حوادث الماضي وصفاً سطحياً كما يفعل هواة التاريخ الذين ليسوا من أهله . وكأنت رجال العصور السالفة لم يدركوا أن الوصول إلى نتائج علمية صحيحة من وثائق التاريخ يتطلب منهجاً معيناً وإعداداً خاصاً ، وكثيراً من الذرّة والمران . ومن الغريب أننا لا نزال نجد إلى اليوم من بين رجال التاريخ من يرى للناحية الأدبية أو الفنية من الأهمية في البحث التاريخي مثل ما للناحية العلمية البحتة . وهذا دليل قاطع على أن الباحثين في ميدان التاريخ لم يدركوا بعد أن دراسة التاريخ دراسة علمية دقيقة ، يجب أن تكون الغاية الواضحة التي يوجهون إليها كل جهودهم . فلا عجب إذن أن نرى في فلسفة التاريخ النقص والغموض اللذين نراها في علم التاريخ ذاته .

هذا ، وقد ذهب الكتّاب ثلاثة مذاهب في الغرض من فلسفة التاريخ ، وفي مجال البحث فيها : الأول : أن على فلسفة التاريخ أن تدرس نفس المسائل التي يدرسها علم التاريخ ، على أن تمتاز عنه بأن تدرس هذه المسائل دراسة نظرية.

أو « برغماتية » أو تفسيرية^(١) . فبينما يكتفى علم التاريخ بسرد حوادث الماضي ، تضع فلسفة التاريخ تفسيراً تعلق به تتابع تلك الحوادث ؛ فتربط بعضها ببعض ربطاً معقولاً وتبين ما فيها من أسباب ومسببات . وفي تفسير الحوادث التاريخية على هذا النحو ، تُعنى فلسفة التاريخ بدراسة كثير من العوامل التي لا تدخل عادة في حساب المؤرخين إلا عن طريق هذه الفلسفة ، وذلك مثل المناخ والموقع الجغرافي لبلد من البلدان ، والصفات الجنسية ، والظروف الاقتصادية لشعب من الشعوب وهكذا . ولكن من الواضح أن فلسفة التاريخ لو اقتضت على النظر في هذه الحقائق الواقعية ، لما كانت سوى ذيل لعلم التاريخ أو جزء متم له . بل الأولى أن يسقط عنها وصف أنها فلسفة في كل حالة تبحث فيها مسألة من المسائل الداخلة في نطاق علم التاريخ . والواقع أن تقسيم علم التاريخ إلى تاريخ الحضارة والتاريخ السياسي ، إنما يرمى إلى نفس المعنى الذي قصد إليه بعض الكتّاب من قبل عند ما فرقوا بين فلسفة التاريخ وعلمه .

٢ — وقد جرت العادة بأن تعتبر مهمة فلسفة التاريخ حل مشكلة ميتافيزيقية (فلسفية) بالإضافة إلى حلها لمشاكل التاريخ الواقعية . لأن تفسير الحقائق

(١) دراسة نظرية أى متبع فيها المنهج العقلي المعتمد على فرض الفروض وتأيدها بأدلة عقلية متمشية مع منطق الحوادث ، والدراسة « البرغماتية » نسبة إلى مذهب « برغماتزم » المعروف بمذهب الدرائع وهو المذهب القائل بأن كل فكرة وكل عمل عقلي يتجه إلى تحقيق غاية عملية ؛ أو هو وسيلة وذريعة لتحقيق هذه الغاية . فدراسة التاريخ دراسة برغماتية معناه الاستدلال بحوادث الماضي على أفكار الإنسان وميوله ونزعاته التي ظهرت عنها (في صورة عملية واقعية) حوادث التاريخ ، إذ التاريخ هو المظهر الخارجي المترجم عن الحياة العقلية الإنسانية وتطورها على مر العصور . وأما الدراسة التفسيرية فهي تأويل الحوادث التاريخية على ضوء بعض النظريات العامة أو الحوادث المماثلة . وليست هذه النواحي الثلاث بمنعزلة ولا مستقلة الواحدة عن الأخرى إلا في الذهن فقط ؛ أما في الواقع فكثيراً ما تجتمع كلها في دراسة مسألة تاريخية واحدة . (المعرب)

التاريخية على ضوء الواقع وحده ، لا يكون تفسيراً افتراضياً فحسب ، بل ناقصاً أشد النقص . ولذلك وجب على المؤرخ أن يتجاوز حدود الواقع ويفسر مجرى التاريخ تفسيراً فلسفياً . وبهذه الطريقة يُدخِل بين العناصر التاريخية الواقعية عنصراً جديداً يحتمل هو عنصر الاستنباط وتكوين النتائج . ومن هنا نجد بعض المفكرين يتصور التاريخ على أنه تربية وتثقيف للجنس البشري ، ويدركه البعض الآخر على أنه الصورة الخارجية الواقعية لما تعمله القوة العاقلة التي تتصرف في الإنسان وتهيمن على أفكاره . وآخرون ينظرون إليه من ناحية الدين فيعتبرونه مسرحاً تتجلى فيه إرادة الله وتظهر فيه عنايته . ففلسفة التاريخ بهذا المعنى ، مفتقرة من غير شك إلى نظريات الفلسفة العامة ، أى مفتقرة إلى نظرية ما في طبيعة الوجود . وهى ذيل لعلم التاريخ ، لا بمعنى أنها تبحث في الحقائق التاريخية التي أهمال ذلك العلم النظر فيها ، أو بمعنى أنها تُصدِرُ على حوادث التاريخ حكماً لم يصدره التاريخ نفسه ، بل بمعنى أنها تعرض حقائق التاريخ من وجهة نظر جديدة تختلف تماماً عن طريقة عرض هذه الحقائق في علم التاريخ . هذان رأيان فيما يجب أن تكون عليه فلسفة التاريخ كبحت علمي قائم بنفسه ؛ وقد ذكرناهما جنباً إلى جنب لأنهما كثيراً ما يظهران معاً في تاريخ علم التاريخ .

٣ — وهناك رأى آخر يجعل مهمة فلسفة التاريخ وضع أساس فلسفي لعلم التاريخ ، ويرى تحقيق هذه الغاية بتطبيق مبادئ الأستمولوجيا (نظريات المعرفة) والمنطق^(١) على هذا العلم الذي يعتبر ميداناً واسعاً خصباً لذلك النوع من الدراسة ؛

(١) ويكون ذلك بمناقشة منهج البحث في التاريخ لمعرفة ما إذا كان منهجاً استقرائياً أو قياسياً ، أو استقرائياً وقياسياً معاً ؛ وكذلك بمناقشة طريقة تحليل المصادر التاريخية وتحقيقها ، والنظر في بعض المصطلحات الفلسفية العامة التي تستخدم في التاريخ كالعلمية والقانون والاطراد والتطور والنظرية والفرض وما إلى ذلك ، بقصد تحديد معانيها ومعرفة ما إذا كان في الإمكان استعمالها في هذا العلم . (المعرب)

فإنه لابد لعلم التاريخ من أن يقتحم عقبة خاصة ، لكي يصل إلى الحقائق التي يريد بحثها . وهذه الحقائق هي حوادث الماضي التي تكشف لنا عن إرادة الإنسان وأفعاله ، وعن الحظوظ التي صادفها الإنسان في مختلف أحواله . ولكن المؤرخ لا يستطيع النظر أو البحث في هذه الحقائق بطريق مباشرة ، بل لابد له من أن يستخلصها أولاً من مصادرها التي كثيراً ما تكون بالية أو ناقصة كالوثائق المخطوطة مثلاً . لذلك كان الباحث في التاريخ في حاجة شديدة إلى المران والدربة على كيفية استقاء معلوماته ، وتقدير ما يحيط بها من الظروف ، قبل أن يعالج بالفعل موضوع بحثه . وفي المنهج التاريخي مجال فسيح لاختبار سرعة الخاطر وعمق النظر المنطقي . ثم يجب ألا يغيب عنا أن النظر في النتائج التي يؤدي إليها المنهج التاريخي ، وتقدير قيمتها العلمية وصحتها وخطئها وقربها أو بعدها من الحقيقة — كل أولئك له قيمته وخطره من ناحية بحث المعرفة ذاتها .

ثم ليُعلم أن البحث العلمي في التاريخ لا يؤدي إلا إلى نتائج ظنية احتمالية ، بل ربما كان علم التاريخ أكثر العلوم جميعها تأدية لهذا النوع من النتائج . وليست فلسفة التاريخ بأسعد حظاً في هذا الأمر من علم التاريخ ، فإن ما يقال في نتائجه يقال بالطريقة عينها في نتائجها : ولذلك يجب أن نسائل أنفسنا دائماً : « إلى أي حد يحق لنا أن نكمل الوثائق التاريخية الناقصة أو التافئة ، وإلى أي حد يمكن أن نضع فكرة « القانون » في التاريخ موضع النظر والتحليل ؟ » وأخيراً يجب أن نغني عناية خاصة بفكرة « التقدم » (Progress) ، وهي الفكرة التي كثيراً ما تُتخذ قاعدة أو أساساً في البحث التاريخي . ويتصل بفكرة التقدم فكرة النمو (Development) . ويشاهد النمو في ظهور ما هو « أعلى » عما هو « أدنى » ، وفي ظهور الكامل عما هو أقل كمالاً منه ، والمركب عما هو

أبسط تركيبا وهكذا . وكل هذه مسائل لا يمكن أن يقال إن فلسفة من فلسفات التاريخ قد اضطلمت بالنظر فيها نظرا مستقلا حتى الآن . نعم قد تعرض للكلام فيها بعض كتّاب المنطق في أجزاء متفرقة من مؤلفاتهم (وبخاصة سيجفارت وفنت) كما تعرض لها غيرهم في البحوث الفلسفية البحتة ، وفي الكتب التي ألقت في المنهج التاريخي بوجه عام (راجع على الأخص كتاب برنهايم E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode 1894)

٤ — وهنالك نظرية ثالثة في فلسفة التاريخ نجدتها تحت اسم جديد في « الفلسفة الوضعية » التي وضعها أوغسط كونت^(١) . ومعلوم أن « كونت » من حيث هو فيلسوف وضعي (Positivist) يرفض كل ما يتعلق بالفلسفة البحتة (الميتافيزيقا) ، فلا يُنتظر إذن أن يبحث ذلك الفيلسوف في فاسفته في التاريخ في المفزى البعيد أو المعنى الأسمى في الحوادث التاريخية ؛ أو أن يتصدى للنظر في أثر العوامل الخلقية في تسيير مجرى الحوادث في العالم الإنساني ، أو في أثر العناية الإلهية أو ما شا كل ذلك . ولكنه يرى أن مهمة فلسفة التاريخ هي أن تدرس بالفعل طائفة من الظواهر الطبيعية التي لا يستطيع علم التاريخ ذاته إلا أن يدرسها دراسة إجمالية . ويعتقد « كونت » أن التاريخ لا يكون إلا لجماعة إنسانية ، لا لأفراد الناس ولا لعالم الجماد ، ولهذا كانت فلسفته في التاريخ نظرية في الأشكال والأوضاع التي عليها الجماعة الإنسانية ، والظروف التي أحاطت بها في سابق تطورها ، والتي تحيط بها الآن في صورها الحاضرة . فهي نوع من علم الاجتماع أو هي « علم طبيعة » الاجتماع الذي يقسمه إلى قسمين : استاتيكا وديناميكا الجماعة . والطريقة المستخدمة في هذا العلم هي طريقة مقارنة أو القياس : بمعنى أنه يقارن

(١) قارن الفصل الرابع ، الفقرة الخامسة .

الجماعة بالسكان الحي ، ويطبق عليها كل النتائج التي وصل إليها العلماء من دراستهم للسكان الحي . على هذا الأساس يجب أن نبني نظرياتنا في الأدوار التي مرت بها الجماعة الإنسانية ، وفي صور هذه الجماعة والعناصر التي تتألف منها . ثم إن « كونت » ينظر إلى الحياة الاجتماعية من ناحيتين كما قلنا : الناحية « الاستاتيكية » التي يظهر فيها بوضوح الصلات الوثيقة التي ترتبط بها العناصر المتفرقة التي يتألف منها هيكل الجماعة ، والناحية « الديناميكية » التي يبرز فيها « كونت » ما للعقل الإنساني من أثر — يفوق كل عامل آخر — في إحداث كل تغير اجتماعي ، بحيث يصح أن تعتبر الأطوار والعصور التي يمر بها العقل الإنساني في الفرد في تاريخ تطوره ، تفسر الأطوار والعصور التي يمر بها تاريخ الجنس البشري في أثناء تطوره . ويميز « كونت » بين ثلاثة من هذه الأطوار : طور التفكير الديني (الذي يطلق عليه اسم الدور الشيولوجي) ، وطور التفكير الفلسفي (وهو الطور الميتافيزيقي) ، وطور التفكير العلمي (وهو الطور الوضعي) . وهذا الأخير هو آخر الأطوار ونهايتها .

خلف من بعد « أوغسط كونت » في ميدان البحث الاجتماعي ، وكان أبرز أتباعه جميعهم ، هربرت اسبنسر المتوفى سنة ١٩٠٣ . ولكن اسبنسر يدرس الاجتماع على ضوء نظرية التطور التي يجعل منها قانونا عاما يطبقه على كل ناحية من نواحي العالم . وكل تطور في نظره يسير من انسجام غير محكم إلى انسجام محكم . ويستخدم « اسبنسر » طريقة المقارنة أو القياس التي أسلفنا ذكرها ، فيقارن مقارنة تفصيلية بين صور الحياة الاجتماعية والكائنات العضوية لاسيما أنواع الحيوان . فلنمو الخلية نظير في الحياة الاجتماعية يظهر في حياة البدو الرحل التي تتحول إلى حياة القبيلة ثم إلى حياة الشعوب . وللأنسجة المختلفة في السكان

الحى نظير فى الحياة الاجتماعية هو الطبقات الاجتماعية . فالجيش فى الجماعة نظير الطبقة الخارجية (Ectoderm) من الطبقات الثلاث التى يتركب منها الجنين ، وطبقة العمال نظير الطبقة الداخلية فى الجنين (Endoderm) ؛ وطبقة الصناع والتجار نظير الطبقة الوسطى (Mesoderm) . وكما أن الطبقة الخارجية من الجنين ينمو منها الجهاز العصبى — وهو الجهاز المسيطر على حياة الحيوان — كذلك يخرج من الجيش القواد والأمرء والرؤساء .

هـ — ولكن علم الاجتماع الذى ظهر وتشكل بالصورة التى هو عليها منذ عهد « أوغسط كونت » ليس فلسفة حقيقية للتاريخ . نعم إنه إضافة جديدة إلى التاريخ ، ولكنها إضافة تشبه محاولة « هرڤدر » فى تفسير مجرى الحوادث التاريخية من ناحية الظروف الطبيعية والاستعدادات الإنسانية . وقد يحق لمعتزض من ناحية أخرى أن يقول : إن علم الاجتماع ليس له أن يدعى أنه هو وحده فلسفة التاريخ أو الفلسفة الحققة للتاريخ . ثم إن قصر البحث التاريخى على الناحية الاجتماعية لا يقل فى نقصه عن قصره على الناحية السياسية أو قصره على دراسة تاريخ عظماء الرجال دون غيرهم . ففلسفة التاريخ التى ننشدها يجب أن تكون دراسة يمكن وضعها فى نفس المستوى الذى وضعنا فيه فلسفتى الطبيعة والقانون^(١) . وبهذا المعنى ليس على فلسفة التاريخ أن تدرس الأحداث التاريخية نفسها ، ولا العوامل العقلية والطبيعية والاجتماعية التى تؤثر فى مجرى هذه الأحداث ، بل عليها أن تدرس المعانى الأساسية والمبادئ التى يفترضها علم التاريخ افتراضاً ولا يتعرض لمناقشتها ، كما أن عليها أن تدرس المناهج التى يتبعها علماء التاريخ فى بحوثهم^(٢) . غير أن هنالك مشكلة أخرى يجب حلها ؛ ذلك أننا قد رأينا أن

(١) راجع الفصلين السابع والتاسع .

(٢) راجع الفقرة الثالثة من هذا الفصل .

المجهودات التي بذلها الفلاسفة في تفسير مجرى التاريخ تفسيراً فلسفياً بحثنا، قد أخفقت تمام الإخفاق . لأن هؤلاء الفلاسفة لم يزدوا على أن عرضوا عرضاً مستقلاً نفس الحقائق التي وصفها التاريخ وصفاً دقيقاً تاماً ، وإن كنا في الوقت نفسه لا نوجد أن النتائج التي يصل إليها علم التاريخ جزء هام ، بل جزء لا غنى عنه ، في بناء أية نظرية فلسفية في طبيعة العالم . فإذا كنا ننظر إلى الأشياء من ناحية صلتها بالطبيعة ، أو من ناحية صلتها بالتطور العقلي الإنساني ، وجب أن نتلمس في بحوث العلوم الطبيعية والنفسية نظرية في طبيعة العالم الموجود والصورة التي شكله بها الزمان . ولكننا إذا أردنا أن تكون نظريتنا هذه كاملة شاملة ، وجب أن نتلمس بعض نواحيها أيضاً في النتائج القيمة التي اهتدى إليها علم التاريخ . فإنه لا قيمة مطلقاً للكلام عن أهمية قانون التطور بأعلى وأوسع معانيه إذا لم يدعمه تاريخ الأجيال الماضية . نعم يجب أن تُلقي النظرية الفلسفية التي يتوصل إليها بهذه الطريقة بعض الضوء على الحقائق التاريخية التي اتخذت أساساً لها . ولكنها يجب في الوقت نفسه أن تلقي بعض الضوء أيضاً على بحوث العلوم الطبيعية وعلم النفس . وبهذه الطريقة نستطيع — إذا أردنا — أن نتكلم عن المعنى « الأسمى » للتاريخ من غير أن نغير شيئاً مطلقاً في الحقائق التي يقررها البحث التاريخي . وختاماً نقول إن فلسفة التاريخ في حاجة شديدة إلى الاستعانة بعلم النفس أولاً ثم بعلوم الفلسفة البحتة (الميتافيزيقا) ونظريات المعرفة والمنطق .

الفصل الثالث عشر

ذيول وتعليقات

١ — اعلنا أثرنا في نفس القارئ شيئاً من العجب لأننا لم نذكر في الفصل السابق شيئاً عن علمين آخرين من العلوم الفلسفية كان من الطبيعي أن نعدّها من بين العلوم الخاصة : أعني بذلك فلسفة الرياضة وفلسفة اللغة أو فقه اللغة . ولكننا أغفلنا ذكرها لسببين : الأول أنها لا يُذكر أن عادة بين المناهج الدراسية الجامعية ، في حين أن مناهج الدراسة في كل معاهد التعليم تقريباً تحتوى الفلسفات الأخرى التي عددناها . والسبب الثاني أنه لم تكتب مؤلفات علمية منظمة في النواحي الفلسفية للرياضة أو اللغة مع أن المجال قد أُفسِحَ لمناقشة مشاكل هذين العلمين في كثير من كتب المنطق وعلم النفس ونظريات المعرفة . ومن هذا يظهر أن عدم ذكرنا لفلسفتيهما إنما هو من قبيل الصدفة البهتة . ولكنها صدفة غريبة حقاً ، لأن ما كتب في هذين العلمين من أقدم ما كتبه المفكرون ، وما يعتمد عليه في تأريخ الفلسفة ذاتها . فقد بدأ فيثاغورس فلسفته للرياضة بدءاً حسناً ، ووضع أفلاطون في «قراطيلوس» أسس فلسفته للغة . كما أننا يجب ألا ننسى أن علمي الرياضة وفقه اللغة كانا في مقدمة العلوم التي انفصلت عن الفلسفة العامة . فكنا نتوقع من أجل هذا أن يصبح كل منهما مادة لبحث فلسفي خاص به ، ولكن الواقع لم يحقق ذلك الذي كنا نتظره . وسنبين لك أسباب ذلك فيما يلي :

٢ — السبب الأول : أن إمكان تطبيق الرياضة في كل شيء يجعلها أعم العلوم الجزئية على الإطلاق ؛ فإن في إمكاننا أن نعبر بالأساليب الرياضية عن جميع صفات الأشياء التي ندرسها كالعلاقات الزمانية والمكانية وصِفَتَي الشدة (Intensity) والمدة ونحوها . والصفات الوحيدة التي لا يمكن التعبير عنها بأساليب الرياضة هي الكيفيات المحسوسة (Qualities) ، أما ما عداها فيمكن إدخاله تحت الفكرة الرياضية الأساسية التي هي فكرة الكم . ولكن لما كانت كيفيات الأشياء لا تدرك منفردة أبداً ، بمعنى أننا لا ندرك أبداً بالحس كيفية مجردة عن صفات الكم الأخرى ، كان في الإمكان التعبير عن الصفات جميعها بأساليب الرياضة بطريقة ما . غير أن إمكان تطبيق المنهج الرياضي على أي علم من العلوم الجزئية يتوقف فوق ذلك على مقدرتنا على تعريف تلك الفكرة الرياضية العامة — التي هي فكرة الكم — تعريفاً خاصاً ؛ أي على مقدرتنا على ترجمة فكرة « الكم » العامة إلى فكرة أخص هي فكرة « العدد » أو الكم المنفصل . فإذا قارنا ذلك العموم الذي لعلم الرياضة بالحدود الضيقة التي وضعت فيها العلوم الأخرى ، سهل علينا أن ندرك لماذا احتل بسرعة تلك المنزلة الخاصة بينها ، ولماذا اعتبر مكافئاً في المرتبة للفلسفة ولم يكن موضوعاً لبحث فلسفي خاص .

السبب الثاني : زد على ما تقدم أن ما في علم الرياضة من قوة المنطق ومتانة البناء قد جعله منذ ابتداء العصر الفلسفي الحديث المثال الأعلى للبحث العلمي ؛ بل قد بذل بعض الفلاسفة جهوداً صادقة في تطبيق المنهج الرياضي على العلوم الفلسفية الأخرى لكي يصلوا في تلك العلوم إلى نتائج ضرورية يقينية كنتائج الرياضة ، وهذه عقبة أخرى في سبيل ظهور فلسفة خاصة خالصة للعلوم الرياضية .

السبب الثالث والأخير : هو أنه ليس في الرياضة إلا القليل مما يصلح أن

يكون مادة للبحث الفلسفي ، فإن المعاني الرياضية الأساسية تستنتج بالدليل من عدد محدود من المفاهيم . والتعريفات الأساسية — في علم الهندسة على أقل تقدير — ترجع في نهاية تحليلها إلى بديهيات عقلية . ولما وجّه الرياضيون عنايتهم إلى الناحية الصورية من علمهم ، أهملوا الناحية المادية وتنوعها ، فلم تجد الفلسفة في الرياضة إلا قليلا مما تستطيع النظر فيه . ولكن تشعب العلوم الرياضية ونموها المطرد قد أدّى إلى كثرة الاصطلاحات الرياضية وتعقدها ، ولذلك نرى أنه لن يمضي وقت طويل حتى تظهر فلسفة منظمة للرياضة يضعها فيلسوف خبير بعلمها^(١) . ولكننا — حتى والأمر على ما هو عليه — لا نعدم أن نجد من المعاني والمشكلات الرياضية ما يصلح أن يكون موضع عناية الباحثين من الفلاسفة من ناحية اتصاله بنظرية المعرفة أو بالمنطق وعلم النفس ، وذلك مثل مفهوم «الدوام» و «الكثرة» ومفهوم «الدالة» (Function) و «اللانهاية» و «الكم المتناهي في الصغر» (Infinitesimal magitude) ، ومثل التقابل الذي بين علم الهندسة وعلم الحساب أو التحليل ونحو ذلك . أما الصعوبة العملية التي تعترض سبيل الباحث في فلسفة الرياضة ، أعني الإلمام التام بالأنظمة الرياضية المعقدة الرموز ، فلا نستطيع هنا إلا الاكتفاء بمجرد الإشارة إليها .

٣ — أما فلسفة اللغة فالأمر مختلف فيها بعض الشيء . وقد يبدو لنا أن أول علم يجب النظر فيه ، لنستمد منه الناحية الفلسفية لعلم اللغة ، هو المنطق : لأن المنطق كما أسلفنا^(٢) هو العلم الذي يبحث في الدلالة الوضعية (أي الدلالة اللغوية)

(١) وقد تحققت نبوءة «كولبة» بظهور فلسفات للرياضة لا فلسفة واحدة وضعها بعض الفلاسفة الرياضيين أمثال برتراند رسل وهويتهد في إنجلترا . (المعرب)

(٢) راجع الفصل السادس ، الفقرة الخامسة .

بوجه خاص . ثم قد يكون من الأسباب التي تحملنا على اختيار المنطق دون غيره للقيام بهذه المهمة ، تلك الصلة الوثيقة التي ربطت على اللغة والمنطق زمنًا طويلا ، والتي كان للعلامة « بَكر » فضل كبير في إظهارها . ولكن المنطق لسوء الحظ لا يغنى في هذه الناحية فتيلًا ؛ فقد تمايز العلمان — المنطق واللغة بمضى الزمن ، ووضع حد فاصل بينهما ، وأصبح البحث في فلسفة اللغة من مهمة علم آخر هو علم النفس الذي صادف في دراسته هذه نجاحا تاما . بل ليحق للناظر في المقالات الحديثة التي كتبت في فلسفة اللغة أن يعدها مقالات في علم النفس بمعناه الدقيق . فإنك ترى إلى جانب علم نفسية الفرد (سيكولوجية الفرد) الذي عني عناية خاصة بتطور الكلام عند الأطفال ، بحوثا لغوية هامة ظهرت في علم نفسية الشعوب^(١) الذي يعتبر من أهم مسائله إرجاع المراحل المختلفة في تطور اللغة إلى عوامل سيكولوجية عامة تعمل في تاريخ الأمم . ويجب ألا ننسى أن من بين المشاكل التي يعرض ذلك الفرع من علم النفس حلها ، تلك المشكلة المعقدة التي كثر حولها الجدل والمناقشة ، أعني مشكلة نشأة اللغات .

هذا وقد لاحظنا^(٢) أن علم النفس التجريبي قد أصبح في عداد العلوم الخاصة ، وأنه ينتظر أن يبرز للعيان في هذه الصورة في القريب العاجل^(٣) ؛ ولهذا السبب نفسه لا نسلم بأن دراسة المسائل اللغوية في ضوء النظريات السيكولوجية ستؤدي في يوم من الأيام إلى تكوين فلسفة مستقلة للعلوم اللغوية . ولكن الحقيقة أننا لو جردنا علم اللغة من علاقته بعلم النفس ، لما بقي فيه من المادة ما يصلح

(١) راجع الفصل الثامن ، الفقرة التاسعة .

(٢) راجع الفصل الثامن ، الفقرة العاشرة .

(٣) وقد حدث بالفعل في عشرات السنوات الأخيرة .

للدراصة الفلسفية . ولهذا كانت الدراصة الوحيدة التى يمكن أن تفى بجميع ما تتطلبه فى فلسفة اللغة بهذا المعنى ، نوعاً من الدراصة السيكلوجية الفلسفية . ولكننا نرى من جهة أخرى أن الناحية الصورية فى اللغة تثير من المشاكل ما لا يقل عما تثيره ناحيتها المادية مما يمكن أن يكون موضع نظر الفلاسفة . فإن الأساليب المختلفة التى أحدثتها اللغات فى غضون تطورها ، يصح أن تكون موضع نظر فرع مستقل خاص بها فى علم المنطق . نعم قد يرد اعتراض على هذا من علم اللغة ذاته ، فإن بعض العلماء المبرزين فى اللغة يرون أن دراصة اللغة أداة لدراصة التاريخ . وليس هناك من شك فى أن علم اللغة الذى يدرس النصوص دراصة تحليلية نقدية ، ويفسرها ويعرف قيمة مصادرها : هذا العلم ليس سوى مجموعة من القواعد التى ينبغى على كل باحث فى التاريخ أن يلم بها ، إذا كان علمه بالحوادث التاريخية الماضية مستمداً من أصول مكتوبة . كما أنه ليس من شك فى أن اللغة ذاتها واحدة من المسائل الكثيرة التى هى محل نظر التاريخ . من أجل هذا نرى أنه يجب ترك هذا الجزء من فلسفة اللغة للفلسفة التاريخية العامة لتبحث فيه^(١) . ذلك هو السر فى أنه لا يوجد إلى اليوم فلسفة مستقلة للغة ، بل يغلب على الظن أن الحال ستظل على ما هى عليه للأسباب التى شرحناها .

أما إغفالنا لتاريخ الفلسفة من بين العلوم الفلسفية التى عددناها ، فلسنا بحاجة إلى أن نعلله ، لأننا نعدّه بالضرورة جزءاً من علم التاريخ العام الذى يحتوى تواريخ كل العلوم . غير أننا يجب أن نقرر هنا — وليس تقريرنا لغوا من القول — أنه لا يصلح لوضع تاريخ الفلسفة إلا فيلسوف حذق مناهج البحث التاريخى .

(١) راجع الفصل الثانى عشر ، الفقرة الثالثة .

٤ — بقى أن نضيف إلى هذه الملاحظات كلمة نقد قصيرة : هي أننا نرى.
أن الموجز الذى أجهلنا فيه العلوم الفلسفية فى هذا الفصل ، كافى فى إقناع القارئ
النزيه بعدالة الاعتراضات التى أوردناها على التعريفات والتصنيفات الشائعة
للفلسفة^(١) . فهو لا يغيب عنه أن العلوم التى أدخلناها تحت ذلك الاسم
العام — الفلسفة — مختلفة متباينة أشد التباين فى مراتبها . فمن ناحية جعلنا
علم « ما بعد الطبيعة » دراسة نظرية يذلل بها كل علم من العلوم الجزئية ؛
ومن ناحية أخرى جعلنا علمى المعرفة والمنطق دراستين تشرحان وتنقدان جميع
أنواع العلم الإنسانى المنظم من جهة مادته وصورته العامة . وقد أدخلنا فلسفة الطبيعة
وعلم النفس الفلسفى فى عداد العلوم الفلسفية ، فحصرنا بذلك بحث هذين العلمين
فى دوائر أضيق وأكثر تحديداً ، بينما تركنا لكل من الأخلاق وعلم الجمال وعلم
النفس التجريبي وعلم الاجتماع طائفة من المسائل الخاصة يبحث فيها إلى أن
يستكمل بالتدريج نموه ويصبح علماً مستقلاً . ولكن كل هذه العلوم بالرغم من
التفاوت الذى بينها تتفق فى صفة واحدة ، وهى أنها كلها فلسفة !
بعد كل ما سبق نرى من الضرورى تعريف الفلسفة تعريفاً جديداً ،
وتحديد ميادين البحث فيها على أساس يكون أدعى إلى الإقناع وأدنى إلى
القبول ، ويكون ذلك فى ضوء المعلومات التى نزداد بصحتها يقيناً ، وتزداد هى
فى الوصول إلينا جدّة . وما علينا إلا أن نحيل القارئ إلى الباب الرابع من هذا
الكتاب لينظر فيه جوابنا عن هذه المسألة .

(١) راجع الفصل الثانى ، الفقرة الثالثة .

الباب الثالث

مدارس التفكير الفلسفي

الفصل الرابع عشر

تصنيف المدارس الفلسفية

١ — أسفرت النتيجة التي وصلنا إليها من تحليلنا النقدي لمعنى الفلسفة في الفصلين السابقين ، عن أننا أنكرنا الفكرة الشائعة عن الفلسفة من أنها علم من العلوم له وحدة خاصة ، وأننا ميزنا بالفعل بين عدد كبير من المسائل الفلسفية المختلفة . ويلزم من هذا أنه لا يمكن أن يكون لأى فيلسوف نزعة فلسفية واحدة ، أو نزعة عامة شاملة لجميع نواحي تفكيره الفلسفي ، بمعنى أن وجهة نظره فيما بعد الطبيعة مثلاً تفرض عليه فرضاً ، منهجاً خاصاً أو نظريات خاصة في فروع الفلسفة الأخرى .

فالأولى بنا إذن أن نبحث عن النزعات المختلفة التي تتميز بها العلوم الفلسفية منعزلاً كل منها عن الآخر ، كما يجب أن نفهم اللفظ الواحد — إذا اتفق أنه استعمل للدلالة على وجهات نظر كثيرة في فروع الفلسفة المختلفة — على أنه يشير إلى وجه شبه عام بين هذه الفروع ، لا إلى صلة حقيقية وثيقة بينها . فنحن نسمع مثلاً اسم « المذهب الصوري » (Formalism) في علم المنطق كما نسمعه في علم الجمال ؛ ولكن كلمة « صوري » لها في المنطق معنى يختلف تماماً عن معناها في علم الجمال .

ومن الخطأ المحض أن نستنتج من مجرد إطلاق اللفظ الواحد في العلمين وجود أى صلة ضرورية بينهما . نم يوصف الفيلسوف عادة بصفة واحدة ، فيقال إنه ممن يقولون بالفردية أو بالاتحاد ، ولكن ليس لهذا معنى إلا أن النظرية التى لها مكانة هامة فى تفكيره الفلسفى ، هى النظرية الفردية أو نظرية الاتحاد . وقد يكون ذلك راجعاً أيضاً إلى أن المتكلم يرى أن « ما بعد الطبيعة » هو العلم الفلسفى الأول^(١) ، وأنه يجب لذلك أن نعتبر وجهة نظر الفيلسوف فيه عنواناً على وجهات نظره فى فروع الفلسفة عامة . ولكن أولى الطرق وأصحها فى وصف فلسفة أى فيلسوف هى أن يقال إنه فى الفرع الفلسفى الفلانى من أصحاب المذهب الفلانى . بهذا نتغلب على بعض الصعوبات ، ونتجاشى الوقوع فى بعض الأخطاء التى كثيراً ما نتعرض للوقوع فيها من أجل سوء استعمال الألفاظ لا غير ، كأن نضع مثلاً اسم « المذهب المادى » عنواناً على نظرية فى طبيعة الوجود (نظرية ميتافيزيقية) وعلى نظرية أخلاقية فى آن واحد . وقد فعل ذلك بعض الفلاسفة الذين حاولوا أن يعارضوا « النظرية المادية » فى طبيعة الوجود ، فلبجأوا إلى تصوير المنزلة الوضيعة الحقيرة التى يوضع فيها الإنسان لو أخذَ بالنظرية المادية فى الأخلاق .

٢ — ونحن نستطيع أن نميز بين المذاهب الفلسفية أو النزعات الفكرية لا فى المسائل التى يبحث فيها كل علم من العلوم الفلسفية فحسب ، بل وفى وجهات النظر المختلفة فيما يفهمه الفلاسفة من كل علم من هذه العلوم فى مجلته . فإن للفلاسفة تعريفات متباينة أشد التباين فى ماهية علم كعلم المنطق أو علم النفس أو نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) . وقد أشرنا إلى هذه الخلافات وبحثنا أهميتها فى الفلسفة الحديثة فى الباب الثانى من هذا الكتاب (فى الفصول ٥ ، ٦ ، ٨) ،

(١) الأول فى الأهمية كما عده أرسطو .

ولذلك سنقصر هنا في هذا الباب على دراسة الفوارق بين النظريات التي قال بها الفلاسفة في مسائل العلوم الفلسفية ، أعني الفوارق التي يمكننا أن نتصور وجودها حتى في حالة إجماع الفلاسفة على تعريف كل علم من العلوم الفلسفية في جملته .
واختلاف الآراء في تقدير مسألة معينة أو شرحها ، دليل قاطع على أن العلم الإنساني لا يمكن أن يرقى في هذه المسألة إلى مرتبة اليقين . وربما كان علم « ما بعد الطبيعة » أوسع العلوم الفلسفية كلها مجالا لمثل هذا الاختلاف ؛ وذلك لأنه أكثرها تجاوزا للحدود التجريبية التي تلزمها العلوم الجزئية ، وأنه في الوقت نفسه أقلها اعتماداً على التقدم العلمي الذي يأخذ منه كل من العلوم الأخرى بنصيب . من أجل ذلك نجد في « ما بعد الطبيعة » اختلافاً بيناً في النظريات وإلحاحاً عنيفاً من أصحابها في تأييدها . ولكننا من ناحية أخرى نجد أعظم أنواع التقابل بين النظريات التي وضعها الفلاسفة في مسائل « المعرفة » : فإن البحث في « المعرفة » ليس قاصراً على النظر في المبادئ الأولى المسلّم بها في جميع العلوم — من ناحية مسائلها — ولا على صوغ هذه المبادئ في الصورة التي يرتضيها^(١) ذلك البحث ؛ بل إن للنتائج التي يصل إليها أثراً في تحديد المنهج الذي يُتَّبَعُ في علم « ما بعد الطبيعة » نفسه ، وفي تقرير ما إذا كان هذا العلم ممكناً أو غير ممكن . وليس في أكل أنواع المنطق العلمي أساس نستند إليه في التمييز بين وجهات النظر الفلسفية التي تختلف اختلافاً جوهرياً .

هذا ، وسنشرح النظريات المختلفة في كل من فلسفة الطبيعة وعلم النفس عند الكلام عن المدارس الفلسفية المتصلة بها . أما الأخلاق — وهو العلم الفلسفي الثالث الذي اختلف أصحابه أيضاً إلى فرق متعددة — فسنذكر نظرياته مع

(١) قارن الفصل الخامس .

نظريات العلمين السابقين (ما بعد الطبيعة والمعرفة)

وعلى ذلك نقسم المذاهب الرئيسية في الفلسفة على النحو الآتي :

(١) المذاهب الفلسفية البحتة (مذاهب ما بعد الطبيعة)

(٢) مذاهب المعرفة

(٣) المذاهب الأخلاقية

٣ — ولكننا ان نعد وجهات النظر المختلفة في كون علم « ما بعد الطبيعة » علما يمكننا أو غير ممكن ، من بين النظريات التي سنذكرها في تصنيفنا لمذاهب هذا العلم . كما أننا سنغفل ذكر الآراء التي قيلت في المنهج الذي يجب أن يتبع فيه ، لأن هذا المنهج يتوقف إما على تعريف تضعه « لما بعد الطبيعة » نظرية المعرفة ، أو على نظرية عامة في ماهية « ما بعد الطبيعة » . وهذه كلها مسائل لن نتعرض للخوض فيها هنا . فلم يبق إذن إلا المسائل التي يبحث فيها علم ما بعد الطبيعة ، وهذه هي الأساس الذي سنعتمد عليه في تصنيفنا لمذاهبه . وتنقسم هذه المسائل إلى خمسة أقسام : قسمين عامين يتصلان بجميع المبادئ التي يمكن أن تدخل في تكوين نظرية في طبيعة العالم — والثلاثة الأخرى خاصة تتصل بنقط معينة ضمن النظرية العامة .

ويمكننا أن نصنف أول طائفة من مذاهب « ما بعد الطبيعة » على أساس عدد المبادئ التي افترض وجودها في النظريات التي وضعت في طبيعة العالم . وقد جرت العادة بأن تميز وجهات النظر المختلفة في هذه المسألة بأسماء عديدة مثل « مذهب الوحدة » و « مذهب الاثنين » (أو المذهب الاثنيني أو الثنوي) و « مذهب الكثرة » . ولكن لما كان الفرق بين المذهبين الأولين — على الأقل في العصر الحديث — فرقا في الكيف لا في الكم ، كان الأفضل أن

تقسم المذاهب الفلسفية من ناحية الكم البحت إلى « مذاهب الوحدة » و « مذاهب الكثرة » . فمذاهب الوحدة تفسر جميع الظواهر الكونية وترجعها إلى مبدأ أو أصل واحد ، في حين ترى مذاهب الكثرة أن تفسير جميع الظواهر الكونية المختلفة من غير افتراض وجود عدد من المبادئ — أو بعبارة أخرى من غير افتراض وجود كثرة في الأصول الأولى — ضرب من المستحيل .

والطريقة الثانية لتصنيف المذاهب الفلسفية ، أساسها كيفية (صفة) المبادئ المفترضة . وهنا نفرق بين نوعين من المبادئ : مبادئ الوجود ومبادئ الأعراض ، فمبادئ الوجود هي المادة وحدها ، أو العقل وحده ، أو المادة والعقل معاً ، أو مزيج من المادة والعقل ، على حسب المذهب الفلسفي وكونه مادياً بحتاً ، أو روحياً بحتاً ، أو روحياً مادياً (ثنوياً) . أما مبادئ الأعراض فالعلئية (Causality) — أى التفسير الميكانيكي للعلاقات بين علل الأشياء ومعلولاتها ، والغائية (Finality) ، وهي النظر إلى جميع الظواهر الكونية على أنها متصلة اتصالاً غائياً . ويظهر هذان المبدآن — مبدأ العلئية والغائية — في المذهبين المعروفين بالمذهب الميكانيكي والمذهب الغائي على التوالي .

٤ — أما المذاهب الفلسفية (مذاهب ما بعد الطبيعة) الخاصة ، فيمكن تصنيفها على أساس وجهات نظر الفلاسفة في ثلاث مسائل لعبت دوراً هاماً في الفلسفة — لاسيما في ألمانيا — في القرن الثامن عشر ، وهي مسألة الوجود الأعلى (واجب الوجود) ومسألة حرية الإرادة (الاختيار) ومعنى العقل . فأول نوع من هذه المذاهب (وهو النوع الثالث في التقسيم العام) هو أقوال الفلاسفة في الألوهية . وقد صنفنا مذاهبه — على أساس مفهوم الألوهية — إلى مذهب وحدة الوجود ومذهب المؤلّمين بقسميه : أى من يعترف منهم برسالة الرسل وبالوحي ومن لا يعترف ، ثم مذهب الملاحدة .

والنوع الثانى من هذه المذاهب : (وهو الرابع فى التقسيم العام) هو مذاهب الجبر والاختيار ؛ والأولى تنكر حرية الإرادة ، والثانية تقررها وتدافع عنها .
والنوع الثالث : (وهو النوع الخامس فى التقسيم العام) يمكن تصنيف مذاهبه على أساس التعريف الفلسفى لماهية العقل ، ويدخل تحته مذهبان : مذهب يقول بجهورية العقل وآخر ينكرها . ولكن هناك مذهبين آخرين فيما يعتبره الفلاسفة صفة أساسية أو وظيفة رئيسية للحياة العقلية ، وهما مذهب العقليين الذين يعتبرون التفكير (أو الإدراك بأوسع معانيه) عمل العقل الأساسى ؛ ومذهب الإراديين الذين يعتبرون الإرادة مصدر الحياة العقلية والقوة الحافظة لها .

هذا ، ويمكن القول بوجه عام ، إنه لا يمكن لا أكثر من نظرية واحدة من النظريات المذكورة فى هذه الأقسام الخمسة أن تظهر فى فلسفة أى فيلسوف من الفلاسفة فى وقت واحد ، لأنها نظريات متقابلة متضاربة^(١) . ولكن الجمع فى مذهب فلسفى واحد بين نظريات من أنواع مختلفة (كل منها فى قسم من الأقسام الخمسة المذكورة) أمر ممكن دائماً — على الأقل من الناحية النظرية . بل الواقع أن كثيراً من المذاهب الفلسفية العامة تتمثل فيه عناصر مختارة من هذه الأقسام . وإن نظرة سريعة فى تاريخ الفلسفة ، لتظهر لنا كيف فضل الفلاسفة هذا النوع من التأليف^(٢) . فصاحب المذهب الروحى عادة من المؤلهين ، ومن القائلين

(١) فيستحيل على أى فيلسوف أن يقول فى آن واحد بالوحدة وبالكثرة فى مسألة عدد المبادئ التى يرجع إليها وجود العالم ، أو بالجبر والاختيار معاً فى مسألة حرية الإرادة ، أو بالميكانيكية والغائية معاً فى طبيعة الوجود ؛ ولكن للفيلسوف أن يقول بالوحدة فى مسألة الوجود وبأثنينية الجسم والعقل فى مسألة ماهية العقل ، أو يقول بالتأليه فى مسألة الله وبالجبر فى مسألة الإرادة وهكذا . (المعرب)

(٢) أى تأليف المذاهب الفلسفية من عناصر مختلفة كل عنصر منها يكون رأياً فى مسألة خاصة . (المعرب)

بجوهرية العقل . وصاحب المذهب الفردي (مذهب الوحدة) عادة من القائلين بوحدة الوجود وبالجبهر . ومن هذا يظهر أن مذاهب الأقسام المذكورة ليست في الحقيقة مستقلة تماماً بعضها عن بعض . بل قد يبدو غريباً حقاً ألا يكون لنظرية الفيلسوف في طبيعة الوجود في جملة أثر ظاهر في تفكيره في مسألة من مسائل الوجود الخاص . بعبارة أخرى ، من الطبيعي أن يكون للنظرية الفلسفية العامة التي يدين بها فيلسوف من الفلاسفة أثر — إلى حد ما — في تحديد موقفه من المسائل الفلسفية الخاصة . وسنجد ، عند كلامنا عن المذاهب الفلسفية بالتفصيل ، من الشواهد ما يؤيد هذه القاعدة .

٥ — من السهل أن نرى كيف تطبق المقولات الفلسفية^(١) المختلفة في مذهب فلسفي بعينه كما يتضح لك ذلك من الأمثلة الآتية . يعتبر «اسبينوزا» مثلاً فيلسوفاً «فردياً» أو «واحدياً» ، من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه يقول بالعلية الميكانيكية وبالجبهر ، وينكر جوهرية العقل ويعد التفكير صفة أساسية . فهذه كلها صفات تشير إلى أهم النقط في فلسفة «اسبينوزا» العامة . ويعتبر «لطره» من ناحية أخرى «فردياً» (من نوع مختلف كثيراً عن اسبينوزا) وروحياً وغائباً ومؤلماً : يقول بالاختيار وبجوهرية العقل . ولا نستطيع أن نحدد رأيه في الوظيفة الأساسية للعقل — أي الإدراك أم الإرادة ، لأنه ينسب للعقل أكثر من وظيفة رئيسية واحدة . ومن هذا العرض يتبين أن نظرية اسبينوزا ونظرية لطره في طبيعة العالم نظريتان متقابلتان تقابل الضدين تماماً ، في حين أن هربارت وليبنتز قريباً الشبه بلطره ، إلا في قولها بالكثرة وبالضرورة ، وبأن وظيفة العقل الأساسية هي الفكر . ومذهب «هربارت» الفلسفي ليس إلا صورة جديدة لمذهب «ليبنتز» .

(١) يريد بها أسماء المذاهب التي ذكرها في تصنيفه . (المعرب)

فإذا طبقنا مقولاتنا الفلسفية على مذهبيهما ، وجدناهما يتفقان اتفاقاً تاماً ، وإن كانا يختلفان من نواح أخرى كاختلافهما في موقفهما من نظرية المعرفة ومن الأخلاق ، واختلافهما في المنهج الذي يسلكه كل منهما للوصول إلى نتائجها الفلسفية .

نعم قد يعترض معترض على تصنيفنا للمذاهب الفلسفية على هذا النحو ، بدعوى أن بعض الفلاسفة لا يمكن إدخال نظرياتهم تحت المقولات الفلسفية التي عددناها . أما إذا كان السبب في هذه الاستحالة راجعاً إلى أن مذهب بعض الفلاسفة غير تام ، فلا نظن أن ذلك يعتبر تَجْريحاً لطريقة تصنيفنا من حيث هي . ولكننا لانكر في الوقت نفسه أن بعض النظريات — كنظرية «لطره» في العقل مثلاً — أعنى النظريات التي لم نخصصها بأسماء معينة من قبل — لا ينطبق عليها تصنيفنا انطباقاً دقيقاً . والسبب في أننا لم نعم التقسيم بحيث يدخل فيه مثل هذه النظريات ، هو أنه لا يوجد في المصطلح الفلسفي أسماء محدودة المفهوم ، أو أسماء اتفق عليها جميع الفلاسفة ، يمكن إطلاقها على مثل النظريات المذكورة . فلوأضفنا إلى المصطلح الفلسفي الموجود بالفعل — وفيه من التعقيد ما فيه — اصطلاحات جديدة ، لكان في ذلك خروج على مبدأ التبسيط الذي نتوخاه في هذا الكتاب .

٦ — أما مذاهب المعرفة فتتنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب المسائل التي تبحث فيها . وهذه المسائل هي : أصل العلم^(١) وصحته أو شروط صحته ، وماهية العلوم . وقد ظهر في الفلسفة في هذه الموضوعات المذاهب الآتية .

أولاً : في أصل العلم : يرى العقليون أن أصل العلم هو العقل المستقل عن التجربة ؛ ويرجعه الحسيون إلى التجربة وحدها ، في حين يرى أصحاب المذهب

(١) المراد بالعلم هنا مطلق العلم المعبر عنه في الإنجليزية بكلمة knowledge لا العلم الحاس الذي يراد به طائفة معينة من المعلومات المنظمة وهو المعبر عنه بكلمة Science .
(المعرب)

النقدى (Criticism) أن العقل والحس معاً مشتركان في أصل كل علم ، ويحاولون تحديد القسط الذى يقوم به كل منهما في تحصيل العلم .

ثانياً : في صحة العلم . وهنا يرى اليقينيون (Dogmatists) أن كل علم على الإطلاق صحيح ولا داعى لاختبار صحته . ويقول الشكّاك إن العلم لا يبلغ مطلقاً مبلغ اليقين ، إذ هو في نظرهم أمر اعتبارى يرجع إلى ذات العالم . أما الفلاسفة الوضعيون (Positivists) ^(١) فيقتصرون العلم الصحيح على ما كلف مصدره التجربة . ويرى أصحاب المذهب النقدى أنه لا بد من تعيين حدود المعرفة الإنسانية قبل أن نتكلم في ما وراء الحس ، ولو أنهم في الوقت نفسه لا يعدون البحوث الميتافيزيقية بحوثاً عقيمة أو مستحيلة .

ثالثاً : في ماهية المعلوم : يقول المثاليون (Idealists) إن المعلوم أفكار أو حقائق عقلية شعورية ولا يكون غير ذلك ، ويرى الواقعيون (Realists) أن العلم لا يتم إلا بوجود حقائق واقعية خارجة عن العقل الإنسانى . وهناك مذهب ثالث هو مذهب الظواهر (Phenomenalism) الذى يعتبر المعلوم نوعاً من الظاهرة وبذلك يجمع بين الناحيتين المثالية والواقعية .

٧ — بقيت مذاهب علم الأخلاق : وتتفرع الخلافات فيها عن أربع مسائل رئيسية من مسائل الأخلاق وهى : أولاً أصل الشعور الأخلاقى أو نشأة الشعور بالتبعة الخلقية والحكم . ثانياً الباعث على الفعل الخلقى . ثالثاً إلى من يوجه ذلك الفعل . رابعاً الغاية من الأفعال الخلقية .

أما عن الشعور الأخلاقى فيرى بعض الفلاسفة أن مصدره ذات الفرد نفسه ، ويرى آخرون أنه سلطة خارجة عن الفرد . وتعرف مذاهب الأولين بالمذاهب

(١) قارن الفصل الثالث : الفقرة الرابعة .

الذاتية (Autonomous Systems) ومذاهب الآخرين بمذاهب السلطة الخارجية (Heteronomous or authoritative). فالأولى تبحث عن جرائم الشعور الخلقى فى طبيعة النفس الإنسانية، فى حين تبحث عنها الثانية فى الأوامر والنواهى التى يكلف بها الفرد سلطة خارجية، دينية كانت أو اجتماعية. وكذلك الحال فى نشأة الحكم الخلقى والمعرفة الخلقية: يرجعهما المذهب العقلى الذوقى (Intuitionism) إلى طبيعة العقل ذاته، ويردها المذهب التجريبي (Empiricism) أو مذهب التطور (Evolutionism) إلى الاكتساب بالتجارب وتطور حياة الفرد والجماعة. وأما البواعث على الأفعال الأخلاقية الإرادية، فىرى الفلاسفة أنها ترجع كلها إلى عوامل وجدانية يمكن تحديدها فى علم النفس، كالتفاعلات الوجدانية والعواطف وما شاكلها؛ وتعرف مذاهبهم «بمذاهب الوجدان». ويقول العقليون من الأخلاقيين إن الباعث هو العقل أو قوة فيه: ويدخل تحت هذا الرأى مذهبان مذهب الذين يرجعون الباعث إلى مجرد إدراك العقل للمسائل الأخلاقية، ومذهب الذين يرجعونه إلى النظر العقلى، باعتباره قوة أعلى من مجرد الإدراك، بها يتعين اتجاه الأخلاق وتحديدها على أسس عقلية عامة.

المسألة الثالثة: هى مسألة من يجب أن يناله أثر الفعل الخلقى: وهنا يقول بعض الأخلاقيين إن الفعل يجب أن يراعى فيه أفراد الناس — ويعرفون بالفرديين. وينقسمون إلى «الأنانيين» الذين يذهبون إلى أن من يناله أثر الفعل الخلقى يجب أن يكون الفرد الفاعل نفسه؛ و«الإيثاريين» الذين يقولون بوجوب توجيه الفعل إلى أفراد آخرين؛ و«الجمعيين» الذين يرون أن الحياة الخلقية يجب أن تتركس دائماً لخدمة الجماعة ممثلة فى صورة الأمة أو الدولة.

والمسألة الرابعة هى مسألة الغاية: وهنا يختلف الأخلاقيون أيضاً إلى طائفتين:

طائفة تقول إن الغاية من جميع الأفعال الأخلاقية هي تحصيل اللذة أو السعادة — أو هي — كما يعبر عنها أحياناً — تحقيق حالة نفسية مرغوب فيها . وهذا هو مذهب الذاتيين (Subjectivism) . وطائفة تقول إن الغاية تحقيق أمر خارج عن الذات ، أو تحقيق حالة خارجية يمكن قياسها بمستويات خاصة . وقد حاول هؤلاء الفلاسفة تحديد تلك الحال فسلكوا في ذلك مسالك شتى ظهر عنها مذهب الكمال ومذهب التطور ومذهب الطبيعة ومذهب المنفعة .

٨ — دعنا الآن نوضح كيف يمكن تطبيق مقولاتنا الفلسفية على مذاهب الفلسفة التي ذكرناها آنفاً^(١) . يمكن أن يقال مثلاً إن اسبنوزا من الفلاسفة العقليين (في نظريته في أصل العلم) ، ومن اليقينيين (في نظريته في صحة العلم) ، ومن الواقعيين (في نظريته في ماهية المعلوم) ، وإن مذهبهم في الأخلاق وسط بين مذهب الوجدان ومذهب العقل . فهو ذاتي (في نظريته في مصدر الشعور الخلق) ، أناني (في نظريته فيمن يصيبه أثر الفعل) ، ذاتي (في نظريته في الغاية الخلقية) . وإذا نظرنا إلى « لطره » أيضاً أمكننا أن نقول فيه إنه من النقيدين (في نظريته في صحة العلم) ، الواقعيين (في نظريته في ماهية المعلوم) ، كما أنه في الأخلاق من الذاتيين (في نظريته في مصدر الشعور الخلق) ، العقليين (في نظريته في الباعث) ، الذاتيين (في نظريته في الغاية الخلقية) ، الإيثاريين (في نظريته فيمن يصيبه أثر الفعل الخلق) ومن القائلين بالسعادة .

غير أننا يجب أن نقرر في ختام هذا الموضوع أن المصطلحات الفلسفية التي ذكرناها قد استعملت في معان مختلفة . فمذهب التطور مثلاً قد أُطلق على الرأي القائل بتطور الحكم الخلق ، كما أُطلق على نظرية خاصة في الغاية الخلقية .

(١) قارن الفقرة الخامسة من هذا الفصل .

وكذلك الحال في المذهب النقدي وغيره . وهنا صعوبة لا يمكن التغلب عليها ما دام المصطلح الفلسفي الذي جرى العرف باستعماله لا يمدنا بأسماء جديدة . وقد يكون من الأفضل أن نشرح معاني المصطلحات الفلسفية الشائعة ، بدلا من أن نصحح نواحي النقص فيها ، لما في هذه المصطلحات من الأهمية والقيمة ، على الأقل فيما يتصل بكتابنا هذا . على أنني قد وضعت اصطلاحاً جديداً واحداً في علم الاخلاق وهو مذهب الغاية الخارجية (Objectivism) لأدخل تحت هذا العنوان العام جميع النظريات التي تربطها رابطة واحدة ، ويفسرها الأخلاقيون الغاية من الأفعال الإرادية .

خاتمة

وضع « بولصن » أخيراً تصنيفاً للمذاهب الأخلاقية يختلف اختلافا جوهرياً عن تصنيفنا ، كما يمتاز ببساطته . فنظريات الأخلاق عنده قسمان : قسم يتصل بفكرة الخير الأعلى والغاية القصوى من الفعل الخلقى ، وآخر يتصل بالتعريفات المختلفة التي وضعها الفلاسفة للحكم الخلقى . أما الخير الأعلى ، فهو يرى أن للأخلاقين فيه نظريتين : نظرية اللذة (أو السعادة) ، ونظرية الطاقة أو المجهود (Energism) . فالأولى ترى أن اللذة (السعادة) وحدها هي الخير ، والأخرى ترى أن بعض الأفعال فقط — وهي الأفعال التي يُبذل فيها مجهود خلقى حقيقى — لها قيمة خلقية حقيقية . ثم إن وصف أى فعل بأنه خلقى (أى خير أو شر) يتوقف كذلك على رأى أصحاب المذاهب ؛ فالقائلون بالقانون يفهمون من خلقية الأفعال مطابقتها أو عدم مطابقتها لقانون أخلاقى ، وأصحاب الغاية يطلقون هذا الوصف على كل فعل يحقق غاية معينة .

ولا يذكر « بولصن » من مذاهب المعرفة سوى أربعة فقط ، وهي المذهب التجريبي الواقعي والمذهب العقلي الواقعي والمذهب التجريبي المثالي والمذهب العقلي المثالي . ولكن لا هذا التصنيف ولا ذاك من الدقة بحيث يشرح النظريات الفلسفية وما بينها من الفوارق . أما تصنيف المذاهب الأخلاقية فعليه اعتراض آخر ، وهو أن التقسيمات فيه ليست واضحة ولا محدودة تماما .

(١) المذاهب الميتافيزيقية

الفصل الخامس عشر

مذهب الوحدة والكثرة

١ — مذهب الوحدة أقدم مذهب ميتافيزيقي في الفلسفة الغربية . ففي المدرسة « الأيونية » الأولى في الفلسفة اليونانية الطبيعية ، نجد « طاليس » الذي يرجع جميع الأشياء إلى أصل واحد أو مبدأ واحد ، ظهر عنه كل شيء ، وبه تقوم كل شيء — وهذا الأصل عنده هو الماء . ونجد « أنكسمندر » يقول : إن أصل الأشياء جوهر غير متعين يطلق عليه اسم « اللامحدود » أو اللامتناهي . ويدعى « أنكسمانيس » أن الأصل هو الهواء . وكذلك يفعل « هرقليط » إذ يعد « النار » أصل الأشياء ، والفيشاغوريون الذين يحسبون الأعداد مبادئ الموجودات . ففي كل حالة من هذه الحالات اعتبر جوهر واحد مبدأ للأشياء . ولكن فكرة المبدأ الواحد لم تظهر في وضوح ، ولم تعظم أهميتها حتى جاءت المدرسة « الأليائية »

(إكسنوفان وبارمنيد وزينو الأليائي وهليسوس) . فقد اعتبر هؤلاء أن الوحدة هي الصفة الأساسية للوجود ؛ بل الصفة المميزة بين الوجود الحقيقي والوجود الظاهري ، وبين الوجود الدائم والوجود المتغير . ولما كان الوجود المتعدد المتغير هو الذي يدركه الحس — لا العقل — لزم عن قول الأليائيين بالوحدة قول آخر ، هو أن العقل وحده يدرك العلم الحقيقي .

ولمذهب التعدد (الكثرة) أيضاً من يمثلُه من الفلاسفة المبرزين الذين عاشوا قبل سقراط . فأنباذقليس يردُّ الأشياء إلى أصول أربعة هي الماء والهواء والنار والتراب ، ويضيف إليها مبدأين (غير ماديين) هما المحبة والغلبة ، ليفسر بهما الأشياء وكيفية وجودها في العالم . وهذه العناصر الأربعة في نظره بسيطة لا يمكن تحليلها إلى أبسط منها أو ردُّ أحدها إلى الآخر . ومدرسة الذريين يستعيضون عن العناصر ذات الكيفيات المختلفة عدداً لانهاية له من الذرات التي لا تختلف إلا في الكم . وأنكساغورس يرجع جميع الأشياء إلى مبدأين أساسيين مستقلين : هما المادة (أو الهيولى) التي يتصورها على أنها نوع من الهباء لا صورة له ، مؤلف من عدد من العناصر لا حصر له ، ثم العقل الذي يدبر المادة وينظمها . ويجمع كل من أفلاطون وأرسطو بين هذين المذهبين (مذهبي الوحدة والكثرة) ، فتظهر فكرة الوحدة في نظريتهما في «الصانع» و«المحرك الأول» ، وتظهر فكرة التعدد في نظرية الهيولى والصورة أو المادة والمثال . ولكن لاشك في أن أفلاطون أقرب إلى مذهب الوحدة ، لأنه يعتبر مثال الخير ، أو الله ، المبدأ المطلق لكل ما هو موجود وكل ما يوجد . أما أرسطو فعلى العكس من ذلك يعتبر الصورة المحضة ، أو الصورة المجردة عن المادة ، محركاً أول ، وهذا يقتضى افتراض وجود شيء آخر قابل للحركة .

٢ — وليست فكرتا « الوحدة » و « الكثرة » منفصلتين تماماً في مذاهب الفلسفة في العصر الحديث ؛ بل لم تكونا منفصلتين تماماً في فلسفة القرون الوسطى .
نعم إن « ديكارت » يضع حداً فاصلاً واضحاً بين المادة والعقل ، باعتبار أنهما صفتان مختلفتان تمام الاختلاف ، ولكنه يرجع وجود الاثنين معاً إلى الله الذي هو الجوهر الواحد الحقيقي . وقد أخذ « اسبنوزا » فكرة « ديكارت » فصاغها في نظرية في الوحدة في غاية الدقة . فليس العقل والمادة عنده سوى صفتين من الصفات الكثيرة التي يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقي ، وهو الله : ولكنهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع العقل الإنساني أن يدركهما . وإذا غرضنا النظر عن فكرة « لينتز » في الله — وهي فكرة مضطربة مهوشة — عددناه من القائلين بالكثرة من غير شك . فإنه يرى أن العالم مؤلف من عدد لا نهائي من الجواهر الفردة ، أو الذرات الروحية التي يطلق على الواحدة منها اسم « موناد » (ومعناه الذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ) . وكذلك نجد فكرة المبدأ الواحد متغلغلة في فلسفة « كَنت » ، كما نجد النتائج المنطقية لهذه الفكرة فيما تطورت إليه فلسفة « كَنت » على أيدي نخته وشلنج وهيغل . فقد حاول هؤلاء الثلاثة أن يستنتجوا مذهب « كَنت » من مبدأ واحد أعلى أو فكرة واحدة : إما بالقول بفكرة « الذات المطلقة » التي تدرك الوجود بإدراكها نفسها (الأنا Ego — والأنا تفترض وجود ذاتها) ، أو القول بفكرة « الذاتية المطلقة » ؛ أو بفكرة « الوجود المطلق » . وشو بنهور أيضاً من القائلين بفكرة المبدأ الواحد ، وإن كان يسلك في مذهبه مسلكاً مختلفاً تماماً عن مسلك أولئك ؛ فإنه فسّر نظرية « كَنت » فيما يسميه « الشيء بالذات » (The thing in itself) تفسيراً إيجابياً ، بأن جعل الإرادة المبدأ الأول والحقيقة الواحدة التي هي أصل كل شيء .

أما «هربارت» فقد استنكر فكرة إرجاع كل شيء إلى مبدأ واحد، فعارض هذه الفكرة في قوة وعنف، وعدها من قضايا العقل التي لا تستند إلى أساس. وهو يرى أن كل ما هو موجود يجب أن يكون بسيطاً في كلفيته، وليس من الضروري أن تتحد كلفيات جميع الموجودات. وقد أداه النظر في الحقائق الواقعية إلى قول صريح بالتعدد، فأنت المبادئ الكثيرة أو الحقائق الكثيرة التي قال بها قريبة الشبه جداً بالجواهر الروحية الفردية التي قال بها «لينتز».

ومن الفلاسفة الحديثين القائلين بالمبدأ الواحد «لطره» وفون هارتمان وديرنج، ومن القائلين بتعدد المبادئ «فنت». ثم إن «لطره» من ناحية أخرى حاول التوفيق بين المذهبين ووفق في ذلك إلى حد ما، بأن افترض وجود كثرة من الحقائق مستقل بعضها عن بعض، ثم فسّر الصلة بينها على أساس أن هناك جوهرًا واحدًا عامًا يجمعها.

٣ — وقد حاول أصحاب «المبدأ الواحد» أحياناً أن يؤيدوا مذهبهم ببعض الأدلة العامة، وهو أمر لم يلجأ إليه أصحاب «الكثرة» مطلقاً. أما الأدلة التي أدلى بها الأولون في تأييد رأيهم فأهمها الأربعة الآتية:

الأول: أن ما يقضى منطق العقل بأنه أعم الأشياء يجب أن يكون واحداً، وعلى هذا اجتمعت كلمة نخته وشلنج وهيغل. فكل التصورات الجزئية يجب أن تدخل تحت معنى كلي واحد، وكل قضية جزئية يجب أن تستنتج بالدليل العقلي من مقدمة كلية. ولما كانت الموازنة بين الفكر والوجود تامة وكاملة (وفي هذا يتفق الفلاسفة الثلاثة أيضاً)، لزم أن أعم التصورات أو أعم القضايا يجب أن يكون تعبيراً عن المبدأ الأول الذي هو أساس لكل وجود وكل عرض في الوجود.

الثاني: أن ما ثبتت له الأولوية المطلقة يجب أن يكون واحداً. وقد فسر

العلم الإنسانى العالم على أساس فكرة العلة والمعلول ، فأداه هذا إلى افتراض وجود علة أولى : وهذا فى جملة هو الدليل الذى وضعه أفلاطون ، والذى أخذ به أيضاً كل من لطره وفون هارتمان للبرهنة على وجود مبدأ واحد .

الثالث : أن الموجود من حيث هو موجود يجب أن يكون واحداً ، وهذا هو مذهب الأليائيين . ولديرنج نظرية تشبهه ، وهى أن الوجود الشامل يجب أن يكون واحداً .

الرابع : أن أفضل الأشياء وأكثرها جمالاً يجب أن يكون واحداً . وأكبر من يمثل هذا رأى أفلاطون . هذه هى الأدلة العامة التى حاول أصحاب « مذهب الوحدة » أن يؤيدوا مذهبهم بها . وقد أشرنا من قبل إلى أن أصحاب « مذهب الكثرة » لم يلجأوا إلى هذا النوع من الأدلة فى الانتصار لمذهبهم .

٤ - وفى هذا^(١) إشارة إلى الفرق بين نوعى المذهبين الفلسفيين ، فإن مذهب « المبدأ الواحد » يعتمد فى أغلب الأحيان على الطريقة القياسية ، وعلى الجدل والمبادئ العقلية ، فى حين يعتمد مذهب « الكثرة » على الطريقة الاستقرائية وعلى التجارب . ولا يلزم من هذا أن الحق فى جانب المذهب الذى أيده أصحابه بالأدلة الأربعة ، فإننا لو نظرنا فى هذه الأدلة نظرة دقيقة لوجدناها (عدا واحداً) تعتمد على نوع من التقديس لأفعل التفضيل (كالأول والأعم والأجل الخ) لا على قضايا فلسفية مُقنعة . أضف إلى ذلك أن مذهب « الوحدة » يخلط بين ما يقضى به العقل من إدخال المعانى الجزئية تحت مفهوم كلى ، وبين التفسير الفلسفى لطبيعة الموجودات ، فالكثير لا يمكن مطلقاً أن يفسره الواحد . وقد كان « الذريون » على حق عندما قالوا إن الكثرة التى يدركها الحس ، تتطلب كثرة فى الوجود

(١) أى فى تأييد مذهب الوحدة بالأدلة العامة وعدم تأييد مذهب الكثرة بها . (المعرب)

الحقيقى ؛ فإننا لا نستطيع أن نفسر الحقائق الجزئية تفسيراً دقيقاً إلا بحقائق جزئية أخرى ، كالتغيرات الجزئية مثلاً ، فإنها تتطلب وجود ظروف خاصة . بل إن فكرة العلة والمعلول برمتها تفترض وجود نسبة زمنية وعددية لا يمكن وجودها إلا بين شئ من الأشياء وعوامل خاصة محيطية به . وعلى ذلك قد نرى أن القول « بأن التصورات المرتبطة ارتباطاً منطقياً تصعد كلها إلى معنى كلى واحد » له كل ما يبرره فى العقل ، ولكنه لا يساعدنا على كشف المبادئ الوجودية الحقيقية : تلك المبادئ التى نبني عليها نظرياتنا فى طبيعة الوجود . أما تقديس « الوحدة » سواء أكانت فى الأخلاق أو فى الجمال أو التصوف ، فلا دخل له مطلقاً فى النظريات الفلسفية المكونة تكويناً علمياً . وعلى ذلك يجب رفض جميع الأدلة العقلية الصرفة — أى النظرية — التى يبرهن بها على أن الوجود « وحدة » أو « كثرة » .

هذا ولابد أن الوحدة صور فلسفية كثيرة : كذهب وحدة الوجود ، ومذهب التأليه بقسميه (ما يعترف برسالة الرسل وبالوحي وما لا يعترف) ومذهب المبدأ الواحد ؛ كما أن المذهب الاثنينى صورة من صور مذهب الكثرة ، إلا فى حالة اتصاله بمذهب من المذاهب الدينية السابقة . ولا توجد مذاهب فلسفية أخرى غير هذه لها صلة بعدد المبادئ التى يُحتَاج إلى افتراضها فى تفسير ماهية الوجود .

الفصل السادس عشر

المذهب المادى

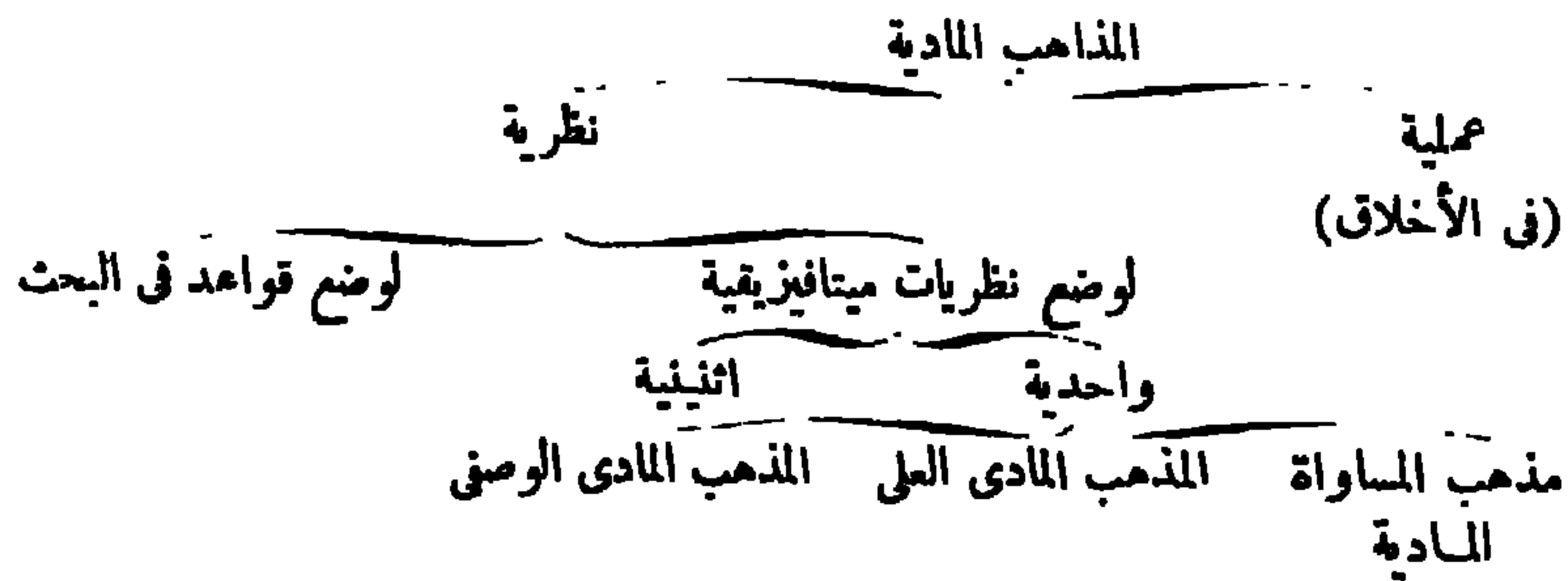
١ — يطلق اسم « المذهب المادى » على مجموعة من النظريات الفلسفية من غير تمييز بينها . ولهذا رأينا أن الأفضل أن نذكر شيئاً إجمالياً عنها كلها ، ثم نختار من بينها النظريات التى لها صبغة ميتافيزيقية . ولنفرق قبل كل شئ بين صورتين أساسيتين للمذهب المادى : المذهب المادى النظرى ، والمذهب المادى العملى . أما العملى فهو وجهة نظر فى الأخلاق ، ولذلك ندخله تحت القسم الرابع فى تصنيفنا السابق^(١) : أعنى القسم الذى يبحث فى الغاية من الأفعال الخلقية . ويقرر هذا المذهب أن الشئ الوحيد الذى يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التى تجود بها الحياة . أما المذهب المادى النظرى فنوعان : نوع يضع القواعد للسير عليها فى البحث فى الوجود^(٢) ، ونوع يضع نظرية ميتافيزيقية فى طبيعة الوجود . فأما الأول فلا يعدو وضع القاعدة التالية : وهى أن البحث العلمى يجب أن يبدأ دائماً بالمادة ويعتبرها وحدها الوجود الحقيقى ، وأن بها وحدها يمكن تفسير أية حقيقة من الحقائق . وبهذا الرأى أخذ لانج (Lange) ، كما أخذ به فى وقتنا الحاضر بعض علماء الفسيولوجيا وعلم النفس ، واعتبروه أساساً لبحوثهم الخاصة . أما النظرية الميتافيزيقية فتظهر فى صورتين : المذهب المادى الواحدى أو الفردى^(٣) ، والمذهب الاثنينى . ويقرر هذا الأخير وجود نوعين

(١) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة السابعة .

(٢) راجع الفصل الرابع : الفقرة الثالثة .

(٣) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة الثالثة .

من المادة : مادة كثيفة وأخرى لطيفة : مادة يغلب على طبيعتها القصور الذاتي ، وأخرى يغلب عليها الحركة . أما المذهب «الواحدى» فيقول بوجود نوع واحد من المادة له طبيعة واحدة ، ولكنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب وجهة نظر الفلاسفة فى العقل وصلته بالجسم . فمذهب يعتبر العقل صفة من صفات المادة ، ويُعرَف باسم «المذهب المادى الوصفى» (Attributive materialism) ؛ وآخر يعتبر العقل معلولا للمادة ويُعرَف باسم «المذهب المادى العلى» (Causal materialism) ؛ وثالث يسوِّى بين الظواهر العقلية والظواهر المادية بأن يعتبر الأولى فى جوهرها نوعا من الثانية ، ويعرف باسم «المذهب المادى التكافؤى» (Equative materialism) . وعلى هذا يمكن ترتيب المذاهب المادية فى صورة موجزة على النحو الآتى :



٢ — ولكن لا يعنينا هنا سوى القسم الميتافيزيقى من المذهب المادى النظرى . أما المذهب الاثنينى منه فلا وجود له إلا فى فلسفة القدماء ، فإنه ظهر فى صورة المذهب المعروف بمذهب «الذرة» أو الجزء الذى لا يتجزأ (وهو مذهب وضعه لوقيبوس «Leucippus» ثم توسع فيه من بعده ديموقريطس ثم الأبيقوريون) . ويتلخص هذا المذهب فى أن العالم المحسوس قد ظهر ككل ما فيه عن اجتماع أو التثام عدد من الأجزاء المادية التى لا تتجزأ تعرف بالذرات ، وأن هذه الذرات — أو بالأحرى المادة التى تتألف منها — ذات طبيعة واحدة ؛ أى أنها لا تختلف

في «كيفياتها» ولكنها تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها . وعن هذا الاختلاف يظهر الاختلاف بين الأشياء التي تتألف منها . ولا يشذ العقل عن هذه القاعدة ، فهو مركب أيضاً من ذرات ، ولكنها ذرات مستديرة ملساء دقيقة . أو كما يصفها «لو كريتوس» هي أصغر الذرات وأكثرها استدارة وحركة . ويعتبر هذا المذهب القديم «ثنوياً» ، لأنه يفترض وجود نوعين من الذرات يتكون الجسم من أحدهما والعقل من الآخر .

وأما مذهب «الوحدة المادية» فقد كان أول ظهوره في إنجلترة . يقول «هيز» إن كل حدث حقيقى يحدث في العالم إنما هو نوع من الحركة : بل إن الإحساسات والأفكار ليست سوى حركات داخلية في جسم حى . ولكن النظرية المادية أخذت فيما بعد صورة أخرى أكثر تحديداً لما ازداد علم العلماء بالصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية ، وأدركوا توقف الأولى على الثانية . فقد عرف «جون تولاند» (أحد المفكرين الأحرار من الإنجليز — مات سنة ١٧٢١ أو ٢٢) الفكر بأنه وظيفة من وظائف المخ ، واعتبر «روبرت هوك» الفيلسوف التجريبي (مات سنة ١٧٠٣) الذاكرة خزانة مادية تخزن فيها الأفكار في جوهر المخ . وقد قدّر «هوك» عدد الأفكار التي يحصلها الفرد البالغ في حياته بنحو مليوني فكرة . وقال إن الفحص الميكروسكوبى قد أظهر أن في المخ متسماً لهذه الأفكار جميعاً . هذا ، وقد بلغ المذهب المادى المتقدم طى عصر «كنت» ذروته في الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، فقد عزا «لامترى» La Mettrie (في كتابه المسمى الآلة الإنسانية ١٧٤٨) إلى المادة القدرة على اكتساب الحركة والحس ، ووصف العقل بأنه علة هذه الحركة . والعقل عنده شىء مادى لأن مركزه — أو مراكزه — في الجسم : وما كان في الجسم لا بد أن يكون متحيزاً ، وما كان

متحيزاً كان بالضرورة مادياً . نعم قد يصعب علينا جداً أن نتصور أن المادة تعقل ، ولكن أشياء أخرى كثيرة يصعب علينا تصورها . ثم إن الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر البدنية ، وتوقف الأولى على الثانية ، قد أيدها من ناحية أخرى كثير من المشاهدات الطبية كما أيدها علم التشريح المقارن ، فقد ثبت أن العقل لا يؤثر في الجسم إلا من ناحية أنه (أى العقل) جزء من المخ (أو وظيفة فيه) . وتظهر هذه الأفكار عينا في كتاب « هلباخ » (١٧٧٠) المسمى نظام الطبيعة (Système de la nature) ، وهو غاية ما وصلت إليه كتابات « هلباخ » المادية : فقد جعل هذا المؤلف همه محاربة كل نظرية تقول بوجود غير الوجود الطبيعي ، أى بنظرية تدعى وجود مبدأ أو عالم وراء العالم الطبيعي ، أوفوق العالم الطبيعي وما فيه من موجودات مادية محسوسة ، يتصل بعضها ببعض اتصالاً ميكانيكياً بحتاً . ومن هذا يتبين أن النظرية المادية في فلسفة « هلباخ » أدق منها في فلسفة « لامترى » ، إذ العقل عند « هلباخ » هو الجسم نفسه ، ولكنه الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه أوقواه الخاصة . ولكن « هلباخ » لا يؤيد آراءه هذه بأدلة جديدة^(١) .

٣ — وقد شاهد القرن التاسع عشر حركة إحياء المذهب المادى دعا إليها سببان : الأول الانحلال الذى أصاب فلسفة هيكل الميتافيزيقية ، والثانى الأثر الذى أحدثته التجارب والمشاهدات العلمية الحديثة فى الصلة بين النفس والجسم . فقد نوقشت هذه المسائل مناقشة عنيفة فى مؤتمر العلوم الطبيعية الذى عقد فى « جوتنجن » سنة ١٨٥٤ ، وأدت المناقشة إلى نشر عدد كبير من المؤلفات فى هذا الموضوع كلها مادية فى نزعتها . وأهمها ما كتبه « فوجت » و « مولشت » و « بختنر » . والفرق الجوهرى بين هذه المادية الجديدة ومادية القرن الثامن عشر التى سبقتها ، هو شعور

(١) قارن الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

للماديين من فلاسفة القرن التاسع عشر بضرورة تدعيم نظريتهم المادية بنظريات أبستمولوجية (أى نظريات فى طبيعة المعرفة) . ومن ذلك أن « فوجت » مثلاً يقول : إن حدود الفكر تنطبق تماماً على حدود تجاربنا الحسية ، ويفسر ذلك بأن المنح هو الأداة التى بواسطتها يؤدى العقل وظيفته ، وهذه الحقيقة عنده من البديهيات التى لا تقبل الشك ، كالقول بأن الأربعة ضعف الاثنين . ومع ذلك لا نرى أن هذه النظرية تفسّر لنا مطلقاً المعانى المجردة التى نستخلصها من تجاربنا ، إذا كانت تفترض أن العقل بسيط فى تركيبه بساطة تقلص عضلة من العضلات ! فقد قارن الماديون من رجال هذه المدرسة مقارنة تفصيلية بين القوى العاقلة ووزن المنح ومقدار سطحه وعدد تلافيفه .

وأهم كتاب ظهر فى القرن التاسع عشر فى الفلسفة المادية هو من غير شك كتاب « مولشت » المسمى « دورة الحياة » Der Kreislauf des lebens (١٨٨٧) وهالك خلاصة وجيزة لنظرية مؤلفه فى مسألة المعرفة كما بسطها فيه . كل موجود يظهر وجوده بواسطة صفاته وأعراضه ؛ وكل صفة من صفات الموجودات إنما هى نسبة بسيطة^(١) . ويلزم من هاتين المقدمتين النتيجة التالية وهى : « أنه لا فرق بين الموجودات فى ذاتها والموجودات كما تبدو لنا ، أو كما ندركها . فلو أتيح لنا الكشف عن جميع صفات المادة التى يمكن أن تؤثر فى حواسنا ، لأدركنا الأشياء على حقيقتها ، ولأصبح علمنا بها (من حيث هو علم إنسانى) علماً مطلقاً . قال فيلسوف المادى ، على حد قول مولشت ، يقول إذن باتحاد القوة والمادة ، وباتحاد الجسم والعقل ، بل باتحاد الله والعالم .

والفكر فى نظر « مولشت » نوع من الحركة ، أو نوع من التغير فى مادة المنح ؛

(١) يظهر أنه يقصد بالنسبة هنا النسبة إلى عقل مدرك كنسبة الشئ المحسوس إلى العقل الذى يحسه .

وهو شيء ذو امتداد ، لأن بعض التجارب الفسيولوجية كتجارب «رد الفعل» ، قد دلت على أن العقل يتطلب شيئاً من الوقت لكي يقوم بالرد المطلوب . والفرد الإنساني نتيجة عوامل كثيرة ، منها أبواه ومربيته ، ومنها الزمان والمكان والهواء الذي يتنفسه والجو الذي يعيش فيه ، ومنها الغذاء الذي يتغذى به والملابس التي يلبسها ، والصوت والضوء اللذان يؤثران فيه ؛ بل هو ريشة تتلقفها نسيمات الهواء التي تهب عليها .

٤ — أما «بُنْخَر» ففي كتابه Kraft und Stoff^(١) (الطاقة والمادة) كثير من التخبيط والتضارب ، لأنه في موضع يصرح بأن المادة والطاقة — كالجسم والعقل — ليسا سوى اسمين لناحيتين مختلفتين ، أو لمظهرين مختلفين لحقيقة واحدة لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وطبيعتها . وفي موضع آخر يناقض هذه النظرية التي تقوم على فكرة الوحدة الصرفة ، بنظرية أخرى يدعى فيها أن المادة قد سبقت العقل في الوجود بزمن طويل ، وأن وجود العقل يقتضى وجود المادة على نظام ما (لكي يظهر فيها) . فمن الغريب إذن أن نقرأ في كتابه بعد ذلك قوله : إن المادة لا توجد مجردة عن العقل ، وإنها مركز الظواهر الطبيعية والعقلية على السواء . ثم يعود «بُنْخَر» فيقول : إن العقل هو المظهر العام لجميع نشاط المخ ، كما أن التنفس هو المظهر العام لنشاط الجهاز التنفسي . ولكن كيف تعمل ذرات المخ أو الخلايا العصبية ؟ كيف تعمل المادة بحيث يظهر عنها الإحساس والشعور ؟ هذا سؤال لا يتعرض «بُنْخَر» للإجابة عنه ، بل يكتفى بالدعوى بأن هذا هو الواقع . ولم يقف «بُنْخَر» عند هذا الحد من الفوضى والاضطراب الفكرى اللذين لم يُسَبَق إليهما ، بل زاد في الجرأة حتى حاول توزيع العمليات العقلية على العقد العصبية

(١) مترجم إلى اللغة الإنجليزية سنة ١٨٨٤ من الطبعة الرابعة عشرة .

فى المنح ، فوضع قوى التفكير والتخيل والتذكر ، وإدراك العدَد والمكان ، والشعور بالجمال ، وأمورًا أخرى كثيرة ، كلا منها فى مكان خاص من الخلايا الحية . وذكر أن مجموع أفكار العقل الذى استكمل نموه لا تزيد عن مائة ألف فكرة ، ولكن هناك متسعاً لنمو مركبات عقلية أخرى (بل لنمو قوى عقلية أخرى) فى خلايا المنح العقديّة التى تبلغ نحو خمسمائة مليون أو ألف مليون خلية . ولنختتم الآن هذه اللوحة التاريخيّة القصيرة بذكر مذهب آخر غريب من المذاهب الماديّة ، وهو مذهب وصل إليه أصحابه بالطريقة القياسيّة المنطقيّة البحتة ، وعلى رأس من يمثلون هذا المذهب الفيلسوف « أوبرنج » (١٨٧١+) . وخلاصة رأيه فيه هى أن أعيان الموجودات فى العالم الخارجى إنما هى أفكارنا عنها . ولما كانت الموجودات الخارجيّة ذات امتداد ، لزم أن تكون أفكارنا ذات امتداد أيضاً . ولما كانت الأفكار فى العقل ، لزم أن يكون العقل نفسه ذا امتداد كذلك . ولما كان كل ذى امتداد مادياً ، لزم أن يكون العقل مادياً . ولا شك عندنا أنه يمكن الوصول إلى نتيجة أخرى مضادة كل التضاد للنتيجة التى وصل إليها « أوبرنج » ، ومن نفس مقدماته .

هـ — قد بيّنا فى عرضنا التاريخى لأهيات المذاهب الفلسفيّة الماديّة ، الأدلّة التى وضعها أصحاب هذه المذاهب لتأييدها ، فلم نجد المذاهب الفرعيّة التى تشعبت عن « مذهب الوحدة » فى صور خالصة أو أشكال محدودة كما وصفناها نحن (فى تصنيفنا) . ولذلك يجب أن نسارع الآن إلى نقد الفلسفة الماديّة فى صورتها العامّة نقداً إجمالياً فنقول : لو أن مذهباً فلسفياً (ميتافيزيقياً) يصدق عليه حقاً أنه يجزم بقضاياه ويسلم بها عن يقين ، لكان ذلك المذهب هو المذهب المادى ، فإن الأدلّة التى يدافع بها الماديون عن ماديتهم أدلّة متداعية متناهيّة فى الضعف . وقد

استطاعت الفلسفة القديمة إلى حد ما ، أن تفسر حقائق الأشياء بافتراضها نوعين من المادة . كما أن القول بأن العقل « صفة » من صفات المادة أو « معلول » لها لا ينكر عقلية العقل . أما المذهب المادى الذى يسوى تماماً بين العقل والجسم (المذهب المادى التكافؤى) فضرب من التفكير البسيط السخيف ، اللهم إلا إذا اعتبرناه مذهباً من مذاهب الوحدة من نوع آخر^(١) . على أن القول بأن كذا هو بعينه كذا ، لا يمكن إلا إذا اتحدت صفات الشئيين واتفقت اتفاقاً تاماً . ولكن لاحظ الناس منذ القدم — وكانوا على حق فيما لاحظوا — أن الصفات النفسية تختلف اختلافاً جوهرياً — إن لم نقل اختلافاً كلياً — عن الصفات المادية . فما القول إذن فى المذهب القائل بأن العقل فعل من أفعال المادة ؟ إن الفلاسفة الماديين لم يحاولوا — إلا منذ عهد قريب — أن يتخذوا بعض نظريات المعرفة أساساً لمذهبهم . بل لقد كان اهتمامهم بهذه الناحية نتيجة من النتائج التى أدت إليها فلسفة « كنت » النقدية فى طبيعة المعرفة . ولذلك نجد بعض الأثر لهذه النزعة الجديدة فى فلسفة القرن التاسع عشر ؛ وإن كان الفلاسفة الماديون يستوون (كما رأيت فى فلسفة فوجت ومولشت) فى إهمالهم المشكلة الحقيقية التى تواجههم وفى تركهم لها جانباً . وربما كان الأساس الذى اعتمد عليه الماديون فى دعواهم ما برز للعيان من افتقار الظواهر العقلية إلى الظواهر البدنية . ولكن فلاسفة المذاهب الأخرى لم يخالفهم شك فى وجود مثل هذه الصلة بين الجسم والعقل . ولذلك ستظل هذه الصلة مثاراً للظن والجدل بين المفكرين ، لا علامة قاطعة على صحة المذهب المادى . بل إن الأدلة التالية ربما تُظهر لنا أن النظرية المادية ليست بأدنى النظريات إلى الصواب ، ولا بأبسط تفسير للحقائق المشاهدة . وهذه الأدلة هى :

(١) قارن الفصل التاسع عشر .

٦ — أولاً : أن المذهب المادى يتعارض مع قانون أساسى من قوانين علم الطبيعة الحديث — أعنى قانون عدم فناء الطاقة — فإن مجموع الطاقة التى فى العالم تظل — بمقتضى هذا القانون — ثابتة على الدوام ، وإن التغيرات التى تحدث فى العالم ليست سوى تغيرات فى كيفية توزيعها ، بانتقالها أو تحولها من صورة إلى صورة أخرى بطريقة مطردة . ومن الواضح أن هذا القانون يفترض أن الظواهر الطبيعية تكون « حلقة مغلقة » لا يوجد فيها متسع لنوع آخر من الظواهر — أعنى الظواهر النفسية أو العقلية . فالمعاملات الخفية مثلاً — على الرغم من أنها غاية فى التعقيد — لابد أن تدخل فى عداد الظواهر التى تخضع لقانون العلية . وكل التغيرات التى يحدثها مؤثر خارجى فى جوهر المخ ، يجب أن تتولد وتنشأ بطريقة كيميائية أو فيزيقية بحتة . ولكن نظرية عامة كهذه تترك الناحية العقلية فى الكائنات العاقلة أمراً معلقاً فى الهواء ، لأن من الصعب أن تفسر كيفية ظهور الظواهر العقلية عن الظواهر الفيزيكية — على أنها معلولة لها — من غير أن تفقد الظواهر الفيزيكية من طاقتها شيئاً . فالمنطق يقتضى إذن أن نسوئ بين الظواهر العقلية والظواهر الفيزيكية فى المرتبة ، فننسب إلى الظواهر العقلية نوعاً من الطاقة فى مقابلة الطاقة الطبيعية ، كيميائية كانت أو كهربائية ، أو حرارية أو ميكانيكية ، وأن نفترض أن بين هذين النوعين من الطاقة صلة مطردة فى تحول إحداها إلى الأخرى أو استبدالها بها ، كما يحدث تماماً بين أنواع الطاقة الطبيعية البحتة . ولكن بالرغم من أن هذا رأى لا وجود له بين آراء الماديين ، وبالرغم من أن أحداً منهم لم يعرض له فى شيء من التفصيل ، فإن عليه اعتراضات عامة كثيرة تكفى فى هدمه . وتتركز الاعتراضات كلها فى نقطة واحدة : وهى أن فكرة « الطاقة » كما حددها العلم الطبيعى ، لا يمكن تطبيقها بحال على الظواهر العقلية .

ثانياً : أنه لا إجماع بين الماديين أنفسهم على فكرة المادة ، وهي الفكرة التي تلعب دوراً هاماً في فلسفتهم ؛ كما أن المادة (التي يتحدثون عنها) لا يمكن البرهنة عليها ببرهان قاطع بحيث يمكننا أن نعتبرها — من غير جدل أو مناقشة — أصلاً حقيقياً لحياتنا الشعورية التي ندركها إدراكاً مباشراً . فالنزاع لا يزال قائماً بين المذهب « الميكانيكي » والمذهب « الديناميكي » في الطبيعة ^(١) ، كما أن الأخير من هذين المذهبين يُسقطُ فكرة المادة من حسابه تماماً . على أنه ليس من المستبعد أن يفسر « المذهب الديناميكي » الطبيعة تفسيراً مستقيماً خالياً من التناقض ، ولكن في هذا قضاء على فكرة المادية قضاء مبرماً .

٧ — ثالثاً : أن المذهب المادى ليعجز حتى عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، لأن أية ظاهرة عقلية — بمقتضى هذا المذهب — ترجع في نهاية تحليلها إلى جملة من الظواهر المادية المشاهدة أو المفروض وجودها ، ويمكن استنتاجها بالضرورة من هذه الظواهر . ولكن من الصعب جداً أن نتصور كيف يصدر الإحساس عن الحركة ؛ بل إن الماديين أنفسهم لا يدعون أنهم يدركون من هذا الأمر شيئاً . وليس من الحق ما يدعون — عندما يواجهون بهذا السؤال — من أن الناحية « الفيزيائية » البحتة التي ترتبط بها الظاهرة العقلية ، لا يمكن تصورها أيضاً ؛ فإن أى حدث فيزيقي محدود يمكن أن يفسر وجوده الضرورى بواسطة أمر آخر محسوس ، أو بواسطة الاستنتاج العقلى . وقد شرح « دوبوا ريموند » هذه المسائل التي انحدرت إلينا من العصور القديمة شرحاً بليغاً ، ودخلت عن طريقه إلى الأوساط العلمية وأخذ العلماء بها . ولكن الفلسفة البحتة لا ترجع إلى هذه الأوساط العلمية إلا قليلاً .

(١) قارن الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

رابعاً : أن فكرة « افتقار » شئ ، إلى شئ ، أعم بكثير من فكرة العلاقة العلية بين شيئين . فإن فكرة « الافتقار » لا تتضمن سوى أن ظاهرتين مثل ا ، ب بينهما علاقة خاصة بحيث إنه كلما تغيرت ا تبع ذلك التغير — أو صحبه — تغير موازله في ب . والمراد بهذا التغير « الموازى » تغير مساو في الكم أو في الكيف للتغير الأول ، بحيث إن التغيرات المتكافئة أو المتماثلة اتى تحدث في ا يظهر عنها تغيرات متكافئة أو متماثلة في ب ؛ أو أن تغيرات أعظم أو أقل ، أو أقوى أو أضعف الخ تحدث في ا ، يظهر عنها تغيرات من نوعها في ب . نعم كل هذه شروط مستوفاة بالطبع في الشيئين اللذين يرتبطان ارتباط العلة بالمعلول . ولكن الرابطة بين العلة والمعلول تقتضى فوق كل ذلك وجود رابطة زمنية ، وهذه الرابطة الزمنية لا دخل لها في حالة الافتقار من حيث هو . ومن أجل هذا لا يمكن أن تُعكس الرابطة بين العلة والمعلول ، مع أن هذا العكس ممكن في الحالة التى تكون فيها الرابطة أقل خصوصية^(١) . فيجب إذن أن نميز بكل وضوح بين القول بوجود افتقار بين الظواهر العقلية والبدنية ، والقول بوجود علية بينهما . هلى أن الملاحظة الدقيقة قد أبدت وجود افتقار العقل إلى الجسم ، والجسم إلى العقل ، لذلك يقنع الناظر فى المسألة — إذا لم يكن تحت تأثير رأى خاص — بوجود علاقة عامة مشتركة بين الاثنين من غير أن يحاول إدخال فكرة القانون الأخص — الذى هو قانون العلية — إلى هذا الميدان .

٨ — خامساً : ويخطئ الماديون خطأ آخر متصلاً بنظرية المعرفة ، من حيث إنهم يسيئون فهم « التجربة » الإنسانية ؛ لأن التجربة لا تكشف لنا بطريقة بديهية عن شيئين أو صفتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى — « ذات »

(١) أى أعم ، وهى حالة الافتقار الآتفة الذكر . (المعرب)

و « موضوع » أو عقل ومادة ، بل الذى ينكشف فى التجربة « كل » لا يتميز فيه . هذا « الكل » هو ما ندركه فى التجربة لأول وهلة ، ولكننا بشيء من النظر وإعمال الفكر ، نبتدى فى التمييز بين الذات والموضوع — أو العقل المدرك والشئ المدرك^(١) .

ثم إن أصحاب المذهب المادى لم يقنعوا فى بحثهم عن أصل الموجودات ، أوجوهر الأشياء ، بهذه النتيجة الأولى من نتائج تجريد^(٢) . بل اعتبروا فكرة المادة نفسها — وهى تجريد من الدرجة الثانية (معقول ثان) أصل الأشياء وجوهرها . أقول درجة ثانية من التجريد ، لأن كون الشئ مادة وكونه موضوعا للتجربة ليسا شيئين مترادفين . إذ المراد بالناحية الموضوعية فى الشئ الذى تقع عليه التجربة ، إنما هو الناحية المستقلة فى وجودها عن العقل المدرك لها ، وذلك كالعلاقات والنسب الزمانية والمكانية فى الشئ المدرك . أما المادة (كما يدركها العقل فى هذه الدرجة من التجريد) ، فهى الجوهر العام الذى تظهر فيه كل هذه الصفات أو العلاقات . فبدلاً من أن ينظر الماديون إلى التجربة فى صورتها الأصلية ، ويلاحظوا العناصر التى تحتوى عليها ، ذهبوا خطوة أبعد فى التجريد واتخذوا فكرة المادة أساساً لمذهبهم ، ثم رفعوا هذه الفكرة إلى مصاف المبادئ الفلسفية (الميتافيزيقية) .

سادساً : وليست المادة عند الفيلسوف المادى مجرد « فكرة » بل هى « حقيقة » واقعة ظاهرة . فهو يتكلم عن الذرات كأنها أمور يمكن إدراكها بالحواس ، ويجعل المادة مركزاً لجميع القوى التى تؤثر فى حواسنا وهكذا وهكذا . ولكن

(١) قارن الفصل السادس والعشرين .

(٢) لأنهم فرقوا فى الذهن بين الشئ المدرك والعقل المدرك مع أنهما فى التجربة شئ واحد ، فكأنهم بذلك جردوا موضوع التجربة أى رفعوه إلى مصاف الأفكار المجردة ، وهذه هى الخطوة الأولى . (المعرب)

المعتدلين من المفكرين الذين لم قدم راسخة في العلوم الطبيعية ، يعتبرون فكرة المادة — مصورة بهذه الصورة — فكرة مفيدة حقا ، على شريطة ألا تتخذ المبدأ الحقيقي لتفسير الأشياء . وعلى هذا الرأي لا تكون الذرات سوى أسماء تنحصر قيمتها في أنها تعيننا على تبسيط ما ندركه إدراكا عاما من العلاقات بين الظواهر الطبيعية . أما الفكرة الصحيحة عن المادة وأجزائها ، فلا يمكن تصورها بصورة ما ، لأن العقل يجردها مرتين : مبتدئا بالحقائق الأولى التي هي المحسوسات . ومن أجل هذا التجريد توصف الذرات المادية عادة — كما يقول ماخ — ببعض الصفات التي تتناقض مع صفات العالم المحسوس . ومعنى هذا أن المذهب المادى يخلط دائما بين « المادة » التي يتصورها مركبة من أجزاء مادية ، وبين « المعنى » المعقول أو المجرد الذي يدركه من الذرات .

٩ — سابعاً : أن الغرض الوحيد من تكوين الفكرة عن المادة إنما هو — كما أسلفنا — تجسيم الناحية « الموضوعية » من الشيء الذي يقع عليه إدراكنا . أما الناحية « الذاتية » من التجربة (أى ما يتصل بالذات العاقلة) فليس لها عظيم قيمة عند الماديين . وهذا السبب الذي نستند فيه إلى اعتبارات إبستمولوجية ، هو الذي يجعلنا نتصور الظواهر الطبيعية على أنها « دائرة مغلقة » من العلل والمعلولات على نحو ما حددها قانون عدم فناء الطاقة . ولكن الناحية « الذاتية » في التجربة الإنسانية عامل أساسى لا يمكن إغفاله : فالأصوات والألوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة ، شأنها في التجربة شأن العمليات الفكرية والأفعال الإرادية والانفعالات الوجدانية ، من حيث إنها كلها عناصر تحتوى عليها « التجربة » في ذاتها . هي بعبارة أخرى حقائق « تعطيها » التجربة في كل ظرف من الظروف . ولكن فكرة المادة — كما ذكرنا — فكرة مجردة ، أو معقول من المعقولات الثانية :

فكيف يمكن إذن أن توجد الصلة التي يتطلبها المذهب المادى بين هذه الفكرة المجردة وبين ما تحتوى عليه التجربة في صورتها الأصلية ، مهما يكن نوع المذهب المادى الذى نلجأ إليه فى تفسير هذه الصلة : أى سواء أ كان المذهب الذى يقول إن العلاقة بين الجسم والعقل هى علاقة الصفة بالموصوف ، أو المذهب الذى يقول إنها علاقة العلة بالمعلول ؟ إن مثل من يدعى وجود هذه الصلة كمثل من يدعى وجود صلة بين فعل من أفعال الخير وفكرة الخير نفسها ، ويقول إن الصلة بينهما هى صلة علة بمعلول أو صفة بموصوف . إن الصلة لا توجد إلا حيث تكون الأشياء من طبقة واحدة ، أو على الأقل حيث تكون فى درجة واحدة من التجريد .

والنتيجة التى نصل إليها الآن من كل ما تقدم هى أن المذهب المادى تفسير افتراضى بحث لطبيعة الوجود ، وأنه فوق ذلك يَبْعُدُ جداً أن يكون تفسيراً فلسفياً صحيحاً . نعم قد فقد الآن كل أهميته فى الدوائر الفلسفية ، ولكنه لا يزال له أنصار من بين علماء الفسيولوجيا وأطباء الأمراض العقلية . وكثيراً ما تستعمل الطبقات المتعلمة من الناس اسم « النظرية المادية » للدلالة على أى نظرية علمية مستندة إلى أسس قوية ، وهذا هو السبب الذى دعانا إلى الإفاضة فى نقدها ونقد الدعاوى الميتافيزيقية التى تدعيها .

الفصل السابع عشر

المذهب الروحي

١ — المذهب الروحي هو المذهب المقابل تماماً للمذهب المادى الذى أسلفنا ذكره ، وقد ظهر متأخراً عنه كثيراً فى تاريخ التفكير الفلسفى . فإن النظرية الفلسفية القديمة الوحيدة التى يصح أن تسمى روحية ، وهى نظرية أفلاطون فى المثل ، لا يمكن إدخالها تحت المذهب الروحي بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، لأن « المثل » لم يكن عند أفلاطون سوى حقيقة الشئ فى صورة معقولة ، فهو لا يدل على شئ عقلى فى أصل نشأته ، وإن دلَّ على شئ ، تحتوى عليه الحياة العقلية^(١) . ولذلك يجب أن نعتبر « لينتز » أول واضع حقيقى للمذهب الروحي . ويرى لينتز أن فلسفة المعرفة وما بعد الطبيعة (الفلسفة العامة) يجب أن يُتَّبَعَ فيها الطريقة القياسية المتبعة فى علم الرياضة ، بمعنى أن الفيلسوف يجب أن يبتدىء بأبسط القضايا وأكثرها وضوحاً وأقربها إلى اليقين ، فيصْدُرُ عنها ويصعد منها إلى غيرها . أما الإحساسات فليس لها هذه الصفات لأنها لا تخبرنا بشئ واضح عن أصل الكيفيات المحسوسة التى تحتوى عليها . لذلك يرى « لينتز » أنه يجب أن يبدأ كلُّ بحث فلسفى بطائفة من التعريفات التى تستند إلى فكرتى « الذاتية » والتناقض . بل إن مذهب « لينتز » الفلسفى نفسه مثال واضح من هذا النوع ؛

(١) وهذا لا شك تفسير غريب لنظرية أفلاطون فى « المثل » لأن جمهور العلماء يجمع على أن للمثل الأفلاطونية وجوداً عينيّاً — لا ذهنيّاً — فى العالم العقول . وهذه مسألة من المسائل التى تقدّر أرسطو فيها أستاذه تقدراً سراً . (المعرب)

فإن معظم المسائل الهامة فيه يتفرع عن تعريفه الأول لما هو « الجوهر » .
وقد عرّف « ديكارت » الجوهر قبل « لينتز » بأنه الموجود المتقوم بذاته ،
واستنتج من هذا التعريف أن الذى يستحق هذا الاسم دون غيره هو الله . ومع
هذا رأى « ديكارت » أن المادة والعقل — أو على حد قوله : الموجود الممتد
والموجود العاقل — يمكن أن يطلق عليهما اسم « الجوهر » أيضاً ، لأنهما يفتقران
فى وجودهما مباشرة إلى الله وإلى الله وحده . لم يرق هذا فى نظر « اسبنوزا » لأنه
عده ضرباً من التخبط فى استعمال الألفاظ ، فقصر إطلاق اسم الجوهر على الله ،
وقال إن الله يوجد وجوداً مستقلاً فى كل من المادة والعقل . ثم إنه عرّف
الجوهر بأنه ما كان وجوده فى ذاته وما كان إدراكه من ذاته — أعنى ما لا
يقتضى تصوّره تصوّر شيء آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر .

٢ — أما تعريف « لينتز » للجوهر فهو قريب الشبه جداً من تعريف
« ديكارت » له ، لأنه يعرفه بأنه ما كان وجوده من ذاته ، ولكنه يفترض
وجود عدد من الجواهر لا نهاية له ، وبذلك يختلف عن الفلاسفة السابقين لأنهم
قالوا بوحدة الجوهر . ثم هو يعرف « الشيء الذى وجوده من ذاته » بأنه ما كان
فى ذاته القدرة على أن يفعل ، وبذلك يعتبر القدرة على الفعل صفة الجوهر
الأساسية . أما الجوهر فى ذاته فهو فى نظره شيء غير مادى وغير متحيز . وقد
أطلق هذا الفيلسوف على الجواهر التى يعتبرها العناصر الأولى فى تركيب العالم ،
اسم « الذرات الروحية » التى عرفت منذ زمنه باسم Monads (ومعناه الأجزاء
التي لا تتجزأ) آخذاً هذه التسمية عن جيوردانو برونو (١٦٠٠+) : وهذه
الذرات الروحية هى الذرات الحقيقية التى تتركب منها الموجودات . أما الذرات
التي تدرسها العلوم الطبيعية فهى ذرات فى الظاهر لا غير ، وهى العناصر البسيطة

التي يتألف منها كل موجود مركب ، ومن أجل ذلك لا تقبل تجزئة ولا فناء .
وهي فوق كل هذا « نقط » ميتافيزيقية تختلف كل الاختلاف عن النقط المادية
والرياضية^(١) . ولما كانت الصفة الجوهرية في ذرات « ليبنتز » هي قدرتها على
الفعل ، استحال عليها أن تتأثر بغيرها ، كما استحال على غيرها أن يحل معها
في مكان واحد .

وليست العلاقات التي ندركها بين الظواهر المختلفة في العالم الخارجي سوى
نتيجة لتقدير معقول قديم يطلق عليه « ليبنتز » اسم « الانسجام الأزلي القديم » .
بهذا الانسجام تلتئم حالات كل جوهر مع حالات الجوهر الآخر من غير أن
يكون بينهما أى نوع من التأثير .

قد يساعدنا هذا التحديد (في وصف الذرات) على الوصول إلى تعريف أدق
لنوع الفعل الذي يجب أن يُفترض وجوده فيها . أما « ليبنتز » فيتصور هذا
الفعل على أنه نوع من « التمثيل » (Repraesentare) أى تمثيل العالم في صورة
فكرة تحتويها كل ذرة في ذاتها ، لأنه يعتقد أن كل واحدة من الذرات
الروحية بمثابة مرآة تعكس في نفسها صورة العالم بأسره ؛ فهي عالم صغير
ينعكس فيه كل ما في العالم الأكبر^(٢) .

(١) إذ النقطة المادية (أى الذرة في عرف الماديين) لا تقبل التجزئة بالفعل ، ولكن
تقبلها في الذهن ، والنقطة الهندسية ليست سوى صورة أو مثال في الذهن ، وليس لها حقيقة
خارجية . أما الذرة الروحية في مذهب ليبنتز فجوهر حقيقى لا يقبل التجزئة فعلا ولا ذهنياً .
راجع كتاب ليبنتز Monadology ص ٧٠٥ . (المعرب)

(٢) ولليبنز في التعبير عن هذا المعنى أساليب كثيرة : فهو أحيانا يقول إن الذرة تعكس
صورة العالم في نفسها كما تعكس المرآة صور المرئيات ، وأحيانا يقول إنها تمثل كل ما في العالم ،
لا بمعنى أنها تعرض صور الموجودات على نفسها عرضاً ، بل بمعنى أنها تحتوى الموجودات في
ذاتها في صور معقولة . أو بعبارة أدق تحتويها بالقوة كما تحتوى البذرة صورة الشجرة . والنفس
الإنسانية التي هي إحدى هذه الذرات في مذهب ليبنتز ، تمثل العالم كله بهذا المعنى . فالتمثيل هنا
هو الاحتواء بالقوة لا بالفعل . راجع تاريخ الفلسفة لأردمان ج ٢ ص ١٧٨ . (المعرب)

وقد كان من عادة الفلاسفة القدماء أن يعتبروا الإدراك الحسي صورة للعالم الخارجي ، واستمرت هذه الفكرة مقبولة عند المفكرين في جميع العصور . فلما جاء « ليبنتز » انتفع بها في شرح تفاصيل مذهبه الفلسفي ، وأضاف إليها فكرة التمثيل الرياضية^(١) (الآنفة الذكر) .

ولما كان التفكير عملاً عقلياً (والتفكير هو الطريقة التي بها يعكس الجوهر صورة العالم في نفسه) ، كان أخص صفات الجوهر أنه ذاتٌ عاقلة . ومن أجل هذا ، يُعدُّ « ليبنتز » الموجودات المتجسمة ذات الامتداد مجرد ظواهر . أما حقيقتها فهي عدد من الجواهر غير المتجسمة . ولكن الجواهر ليست في نظره سواءً في مقدرتها على تمثيل العالم (أي في مقدرتها على عكس صور الوجود في نفسها) ، فإن بعضها أكثر وضوحاً في إدراكه من البعض الآخر . بل إن في الوجود جواهر بعدد درجات الوضوح في ذلك التمثيل العقلي .

٣ — ركد المذهب الروحي زمنًا ثم ظهر مرة أخرى في صورة قريبة الشبه جداً من صورته الأولى في فلسفة « هربارت » . وقد ابتدأ هذه الفلسفة بالتعريف العام لمعنى الوجود . وخلاصته أن وجود أي شيء معناه ثبوته أو وضعه^(٢) أو الحكم عليه حكماً إيجابياً مطلقاً . والوجود بهذا المعنى مستقل عن جميع صفات الشيء الموجود ، كما أنه متناف مع السلب (الذي هو العدم) .

(١) مثال ذلك في الرياضيات احتواء نقطة المركز في الدائرة بالقوة على جميع الزوايا التي يمكن أن تحدثها أنصاف الأقطار التي تلتقي فيها . فبهذا المعنى يمكن أن يقال إن نقطة للمركز تمثل هذه الزوايا أي تحتويها بالقوة . (المعرب)

(٢) الكلمة الألمانية Setzen (ومرادفها بالإنجليزية Position المأخوذة من الأصل اللاتيني Ponere) . ولا تستعمل كلمة Positon الإنجليزية في معنى اصطلاحى إلا في حالة ترجمة كلمة Setzen بها . وقد استعملت منطقة العرب كلتي الوضع والرفع بمعنى الإيجاب والسلب ، أي لإثبات وجود الشيء أو نفيه ، فكانوا موفقين في هذا كل التوفيق ، لأن كلمة « وضع » هي الترجمة الحرفية لكلمة Ponere اللاتينية ، وكلمة « رفع » الترجمة الحرفية لكلمة tellere . راجع كلامهم في مسألة وضع المقدم ورفع التالي في الأقيسة الاستثنائية الانصالية . (المعرب)

وبهذا يتضح أن دخول عدد من الصفات الوجودية على الوجود ، يُدْخِل إلى فكرة الوجود عنصراً جديداً هو عنصر الإضافة (Relation) . أما الوجود من حيث هو ، فهو مفهوم أولى بسيط .

وتعارض نظرية « هر بارت » مع مفهوم « الشيء » كما ندركه في التجربة من أنه موجود له كثير من الصفات . فالطريق الوحيد إلى التوفيق بين فكرة « الموجود » كما يتصورها « هر بارت » ، وبين فكرة « الموجود » كما ندركه في تجاربنا ، هو افتراض وجود عدد كبير من الموجودات كل منها له طبيعة واحدة . وهذه الموجودات هي التي يطلق عليها هر بارت اسم « الحقائق » أو الموجودات الحقيقية : وهي موجودات غير مادية تشبه الذرات الروحية التي قال بها ليبنتز ، ولكنها غير قابلة للتعريف لبساطة طبيعتها . أما العلاقات التي ترتبط بها هذه الموجودات الحقيقية ، فهي أنواع من « الاضطراب » (Disturbance) تحدث لكل منها ، ثم مقاومة يحدثها كل منها . وكل « اضطراب » تفسده مقاومة بحيث يستحيل عليه أن يتحقق . ويرى هر بارت من الناحية السيكلولوجية أن الفكر هو العملية الوحيدة التي تجد الحياة العقلية فيها طريقاً للتعبير عن نفسها . وهو في لغته المقاومة التي يقوم بها جوهر العقل . فمجموع مقاومات العقل هي الأفكار . إلى هنا لا نجد للمذهب الروحي عند هر بارت من القوة مثل ماله عند ليبنتز ؛ فإنه لم يفسر لنا نوع المقاومات التي تحدثها الجواهر التي تتألف منها الأجسام ، كما أنه لم يفسر تلك الطبيعة البسيطة التي قال إنها أخص صفات الموجودات الحقيقية (أى الجواهر) .

أما « لطره » فهو أقل تحفظاً في موقفه من أصحاب النظرية الروحية . فهو يفهم من وجود الشيء أن له علاقات ونسباً مع غيره ، أو أنه قوة الشيء على أن يؤثر

فى غيرهِ ويتأثر به . ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب إلا اذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات . ولهذا يفتبر هذا الفيلسوف أفراد الموجودات مجرد حالات أو تغيرات فى جوهر واحد عام يسميه أحياناً باسم « المطلق » . على أنه يرى أن أفراد الموجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة إذا نسبنا إلى كل منها نوعاً من الحياة العقلية تشبه الحياة العقلية التى لنا .

٤ — ويمكن اعتبار « فئت » أيضاً ، بمعنى المعانى ، فيلسوفاً روحياً . فإنه يقول إذا جعلنا نقطة الابتداء فى بحثنا ، الحقيقة الأصلية التى هى موضوع تفكيرنا — أى الشئ الذى تقع عليه التجربة ^(١) ، وجدنا أن نظر العلم الطبيعى فيه ونظر علم النفس يتشعبان ويتخذ كل منهما طريقاً خاصاً . فإذا نظرت الفلسفة فى نتائج العلم الطبيعى ، وصلت فى النهاية إلى افتراض وجود « الذرة » ، أى الوحدة المادية منظوراً إليها من ناحية الكم ، أى الذرة معرفة تعريفاً صورياً بحثاً . وإذا نظرت الفلسفة فى نتائج علم النفس ، وصلت من ناحية أخرى إلى افتراض وجود نوع آخر من الوحدة (الوحدة النفسية) التى هى وحدة الكيف ، وهى التى يسميها بالإرادة . ومهمة البحث الفلسفى فى طبيعة الوجود هى الجمع بين هاتين الطريقتين (وهاتين الناحيتين) لكى يدرك العقل ماهية تلك « الحقيقة الأصلية » التى ابتدأ بها . والنتيجة التى يصل إليها العقل بواسطة هذا التفكير الفلسفى ، هى أن الوحدة الجوهرية فى كل موجود تتألف من ذرة وإرادة معا . أما الناحية المادية وحدها — وهى ناحية الذرة أو الوحدة الوجودية — فليست أمراً جوهرياً .

وليست النزعة الروحية قاصرة على هؤلاء الفلاسفة الأكاديميين (Von Fach) بل كثيراً ما نجد لها فى دائرة غير دائرتهم ، متصلة عادة بنظرية العقلين فى طبيعة

(١) قارن الفصل السادس والعشرين .

المعرفة (الأبستمولوجيا) ^(١) . وذلك أن الفيلسوف إذا قرّر أن الفكر أساس كل تجربة وجوهرها ، سهل عليه أن يفسر كل المعاني العلمية تفسيراً عقلياً أو روحياً ، وأن يؤول الوجود المادى تأويلاً عقلياً أو روحياً . وهذا ما فعله الفيلسوف « بار كلى » الذى دعاه مذهبه فى اللامادية أو السيكلولوجية إلى إنكار كل شيء عدا الذوات العاقلة أو الأرواح .

ثم يجب ألا ننسى أن الأحكام التقديرية تلعب دوراً هاماً فى تفكيرنا ؛ فإننا كثيراً ما نعتبر الظواهر العقلية أهم أو أعلى قيمة من الظواهر المادية . بل كثيراً ما نعدّها الأشياء الوحيدة التى لها قيمة حقيقية فى الوقت الذى نعتبر فيه الظواهر المادية نوعاً من الوجود الأدنى الذى لا قيمة له . ومن المشاهد أن المذهب الروحى الفلسفى يروق بوجه خاص فى نظر المفكرين الذين يأخذون بالنظرية « الديناميكية » فى الفلسفة الطبيعية ^(٢) . فإن من يعتبر الذرات مجرد مراکز للقوة — وبذلك ينظر إليها على أنها مجرد نقط لا امتداد لها — يسهل عليه أن يعرفها بأنها أمور روحية ، ويرى فى هذا التعريف الشمول والدقة اللذين يطلبهما . على أن بعض الفلاسفة قد حاول أن يبرهن على صحة المذهب الروحى بأدلة مستندة إلى فكرة التشبيه والتمثيل . فشوبنهاور يقول مثلاً إننا لا ندرك « شيئاً فى ذاته » ولا ظواهر ذلك الشيء إلا فى أنفسنا . فبالقياس إلى ما ندركه فى أنفسنا ، نستطيع أن نعين من بين الموجودات الخارجة عنا الأشياء التى لا ندركها إلا عن طريق إدراكنا لظواهرها الواقعة فى الزمان والمكان . ومن هنا كان العالم من حيث هو مجموعة من الظواهر مجموعة من الأفكار : وكان ، من حيث هو « شيء فى ذاته » أو حقيقة ، إرادة .

(١) راجع الفصل السادس والعشرين .

(٢) راجع الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

٥ — وإذا قارنا الفكرة الرئيسية في المذهب الروحي بنظيرتها في المذهب المادى ، وجدنا الأولى أبسط بكثير من الثانية . فالمذهب الروحي يرد جميع الظواهر التى نذكرها فى تجاربنا — أى الظواهر المادية والجسمية على الأخص — إلى ظواهر عقلية ، بمعنى أنه يعتبر مصدرها وجوداً عقلياً أو حياة عقلية . أما نوع ذلك الوجود العقلى أو هذه الحياة العقلية ، فلا نعرفه إلا بالقياس إلى حياتنا العقلية ؛ فنتصوره على أنه مظهر لحياة عقلية ، أو حياة روحية شخصية تختلف قليلاً أو كثيراً فى كمالها الروحي ، وتتفاوت بحسب ما فيها من الصفتين الظاهرتين فى جميع الكائنات الطبيعية : وهما « التلقائية » و « الاستقلال » فى الفعل . فى هذه العبارة الوجيزة استطعنا أن نجمل المذهب الروحي إجمالاً دقيقاً ، مما جعلَ تقدنا لهذا المذهب أقصر وأقل تعقيداً من تقدنا للمذهب المادى . وهالك أهم ملاحظتنا عليه : الأولى : أن البديهية تقضى بأن المذهب الروحي يمكن أن يتفق تماماً مع علم النفس . نعم قد اعترض بعض الكتاب بأن التفسير الروحي للعالم لم يفسر ماهية العقول الأخرى — غير العقول الإنسانية — وهى التى صورها على أنها مراكز شعورية فى كل كائن من الكائنات ، بل قد جعل تفسير ماهيتها أمراً مستحيلاً . ولكن لا يوجد سبب معقول للعقول بأن تفسيراً فلسفياً خاصاً لما يصدر عن غيرنا من ظواهر اعتدنا أن نستدل بها على وجود حياة داخلية أو حياة عقلية فيه ، يجب أن يُتخذَ بالضرورة دليلاً على بطلان النتيجة التى وصل إليها العقل ، بقياسه ذلك الغير إلى نفسه ؛ فإن الحقائق فى ذاتها لا تتغير بنوع التغير الذى تفسر به . وما علينا إلا أن نمجد هذه الحقائق من المعانى العلمية التى اعتدنا أن نعبر بها عنها ، وأن نخلع عليها ثوباً آخر من معانى الفلسفة الروحية . ومن أجل هذا لم ترد الاعتراضات على المذهب الروحي — لو كان هناك اعتراضات —

إلا من ناحية العلوم الطبيعية أو من ناحية « نظرية المعرفة » .
الثانية : أننا لا نرى أن المذهب الروحي قد غير شيئاً من الأفكار أو القوانين أو المناهج التي وضعها الباحثون من العلماء ؛ فإنه يستوى أن نقول بوجود ذرات مادية بحثة يتصل بعضها ببعض اتصالاً ميكانيكياً ، أو نعدل عن هذا إلى القول بأن هذه الذرات جواهر روحية . وفي كلتا الحالتين على السواء يجب أن نفترض وجود جميع العلاقات والنسب بين الأشياء على نحو ما يلاحظها العلماء الطبيعيون ويقررونها ، كما يجب أن نعترف بصحة القوانين التي تصل إليها هذه العلوم ^(١) .

٦ — الثالثة : يمكن أن يقال مثل هذا القول نفسه في الاعتراض الذي قد يرد على المذهب الروحي من ناحية نظرية المعرفة ^(٢) ، فإننا لو حللنا العناصر التي تحتوى عليها مادة تجاربنا ، لوجدنا أنها جميعها ظواهر عقلية (نفسية) ، وأنه لا تخلو تجربة من تجاربنا الواقعية عن أن تكون إحساساً أو فكرة أو شعوراً وجدانياً ؛ أى لا تخلو عن أن تكون عملية من عمليات العقل . وليس في التجربة عنصر ندركه في شيء خارجي سوى بعض صفات أو أعراض زمانية أو مكانية ننسبها عادة إلى شيء ندركه إدراكاً صورياً محضاً ، ونطلق عليه اسم « المادة » أو « الطاقة » .
فلو أننا قرأنا في هذه الألفاظ معاني جديدة ، بأن استعضنا عن الوجود المادي الوجود الروحي ، لأدركنا شيئاً أكثر تحديداً ، وأدنى إلى أن يعبر عن الحقيقة

(١) ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فما قيمة افتراض الروحية في كل شيء ، إذا كنا نترك تفسير جميع الظواهر الكونية للعلوم الطبيعية كما نترك لها وضع القوانين ؟ (المعرب)
(٢) لا يرد الاعتراض من ناحية المعرفة إلا من نظرية خاصة في المعرفة ، وهي النظرية التي تعترف بوجود كل من العالم والمعلوم وجوداً مستقلاً عن الآخر . أما النظرية القائلة بوحدة العالم والمعلوم ، وبالوجود العقلي لكل شيء يقع عليه الإدراك الإنساني (أو الإلهي) ، فلا تنافي بينها وبين المذهب الروحي ، بل هي من مشربه . (المعرب)

الكاملة ، من مجرد « كَمَر » مادي خال من جميع الصفات . نعم قد نشط كثيراً ونقع في الخطأ في محاولتنا التوفيق بين المذهب الروحي ونظرية المعرفة ، كأن ندعى أن القول بالمثالية (Idealism) ، هو القاعدة الحقيقية التي يجب البدء بها في كل نظرية فلسفية تبحث في طبيعة العالم ، مع أن هذا ادعاء لا أساس له ^(١) .

وختاماً نقول في المذهب الروحي : إنه مذهب محتمل الصدق (بالرغم من كل ما قد يقال فيه) وإنه يمتاز عن المذهب المادي في أنه لا يمكن نقضه مباشرة بأدلة مستمدة من نظريات المعرفة أو من العلوم الجزئية المتصلة به : أعنى على النفس والطبيعة . ولكن ليس معنى هذا أننا نرى أنه يفضل سائر المذاهب الفلسفية الأخرى . على العكس نرى أن صعوبات كثيرة تعترض سبيلنا عندما نحاول تطبيقه بالتفصيل . وتتلخص هذه الصعوبات فيما يأتي .

٧ — أولاً : نلاحظ أن في تفسير المفاهيم العلمية تفسيراً روحياً ضرباً من التعسف والاعتداد بالرأي للأسباب الآتية :

(أ) أنه لا يوجد ما يحملنا على الاعتقاد بأن العناصر المادية تحتوي في داخلها شيئاً خفياً يجب تصوره على نحو ما نتصور عقولنا أو نفوسنا فينا . وليس لهذه القوة (هذه الروحانيات أ) التي يُفترض وجودها في ذرات المادة ، من صلة إلا بالتغيرات التي تحدث في وضع الذرات ، ومعنى هذا أنها ليس لها من أثر إلا في إحداث هذه التغيرات التي ندركها في الأجسام الطبيعية عندما تتحرك مادتها .

(ب) أن فكرة « القوة » أصبحت لا قيمة لها في العصر الحديث ، فقد حلت محلها فكرة أدق منها ، وهي فكرة النسب الزمانية والمكانية بين الكتلة المادية .

(١) راجع الفصل السادس والعشرين : ويلاحظ من كلام المؤلف أنه لا سبيل للتوفيق بين المذهب الروحي ونظرية المعرفة إلا عن طريق المذهب المثالي ، وأن أي مذهب آخر من مذاهب المعرفة لا بد وأن يتعارض مع الفلسفة الروحية . (المعرب)

(ح) أنه لا يوجد أى أثر للصلة الوثيقة بين الظواهر المادية (الفيزيكية) والعلاقات التى يدعى علم النفس وجودها بين الظواهر النفسية .
ومن كل هذا يتبين أن نتائج العلوم الطبيعية لا تستلزم التفسير الروحى للحوادث الطبيعية ولا تمهد لها .

ثانياً : أننا عند ما نطالب أنفسنا بوصف دقيق لذلك « الوجود الروحى » الذى ينسبه الروحانيون للمادة ، تواجهنا صعوبة أخرى . فليبتز مثلاً يعبر عن تلك الناحية الروحية فى العالم الطبيعى — أو تلك الناحية الباطنية فيه — بأنها مقدرة بكل كائن على تمثيل الوجود فى ذاته . ويرى شوبنهاور أنها الإرادة ، فى حين يرى أصحاب مذهب ثالث أن الظواهر التى ندركها فى تجاربنا الفردية ، يجب أن تحوّل (بنوع ما من التحويل) إلى (ما نسميه) بالأجسام الطبيعية ، أو الأجزاء التى تتألف منها هذه الأجسام .

أما أى هذه المذاهب يعبر عما هو واقع بالفعل ، أو أيها هو المذهب الصحيح ، فلا تتعرض لذلك العلوم الطبيعية على الإطلاق .

٨ — ثالثاً : ليس فى علم النفس ما يؤيد المذهب الروحى ، فإن علم النفس يخبرنا أن الحياة العقلية فى كل فرد متصلة بجزء خاص من الجسم يمتاز بتعقيد تركيبه ، لا أنها منبثقة فى جميع أجزاء الجسم . ولا يركّز علماء النفس الطبيعيون العقل — أو الحياة الشعورية — فى نقطة واحدة أو خلية واحدة من خلايا المخ ، بل يقولون إن التغيرات الفسيولوجية التى تظهر عنها الظواهر النفسية مباشرة ، مركزها فى المخ ، أو فى اللحاء المخى . ومعنى هذا أننا لا نعلم عن حياتنا العقلية شيئاً نقيس عليه ما ندعى وجوده فى المادة من حياة عقلية نقول إنها تشابهها وتمثلها . فإذا نزلنا مع عالم النفس المقارن إلى أحط مستوى للحياة الحيوانية ،

حيث الحياة العقلية محتملة الوجود في أبسط مظاهرها ، فإننا مضطرون إلى الوقوف عند الخلية أو عند نواة الخلية . أما الذرة المادية فلا نجد مطلقاً ما يؤيد دعوانا بوجود بذور الحياة فيها . ولا يجد العلماء في تجاربهم شيئاً مطلقاً يستندون إليه في نسبة الحياة العقلية أو الروحية إلى الكائنات غير العضوية .

رابعاً : ليس في نظرية المعرفة أدلة تؤيد بها المذهب الروحي ، ولا حقائق تعتمد عليها في مثل هذا التأييد . فإن الناحية العقلية في نظر « علم المعرفة » ليست سوى واحدة من ناحيتي الحقائق التي ندركها في تجاربنا ، مهما كان الاتفاق تاماً بين هذه الناحية وبين الناحية « الموضوعية » في الشيء الذي تقع عليه التجربة . فليس موضوع التجربة — الشيء الذي ندركه إدراكاً مباشراً — أمراً نفسياً أو عقلياً . زد على ذلك أن المذهب الروحي يفترض في « مبحث المعرفة » فرضين لا أساس لهما على الإطلاق : الأول أن للذرات المادية وجوداً مستقلاً : أي يفترض وجوداً مستقلاً للمادة التي تقع فيها الظواهر الطبيعية . الثاني أن هذه الموجودات المجسمة ليست سوى موجودات روحية

ملاحظة

يسمى المذهب الروحي أحياناً بالمذهب المثالي (Idealism) ، ويرجع ذلك إلى الصلة بين المذهب المثالي في المعرفة والمذهب الروحي في الفلسفة العامة . ويسمى أصحاب مذهب الأرواح (Spiritism)^(١) مذهبهم أيضاً المذهب الروحي ، لأنهم يرون أن هذا الاسم أشرف وأوقع في النفس من الأول .

(١) المذهب الروحي (Spiritualism) هو المذهب الفلسفي الذي سبق شرحه . أما مذهب الأرواح (Spiritism) فهو المذهب القائل بأن الأرواح جواهر مجردة مستقلة في وجودها عن الأجسام يمكن الاتصال بها بعد مفارقتها للأبدان ، وأنها تستطيع في حال تجردها أن تأتي بخوارق العادلات . (المغرب)

الفصل الثامن عشر

المذهب الاثنيني (أو الثنوى)

١ — الفيلسوف « الثنوى » هو الذى يعتبر العقل والمادة — أو ماهو « ذاتى » وما هو « موضوعى » فى الأشياء — نوعين من الوجود مختلفين ، مستقل كل منهما عن الآخر . فهو ينظر إلى الوجود نظرة أقوى وأشمل ، كما نظر إليه أصحاب اليقين (Dogmatists) من رجال القرون الوسطى المسيحية ورجال العصر الحديث . وقد ظهر هذا المذهب مبكراً نوعاً ما فى تاريخ التفكير الفاسفى .

كان « أنكساغوراس » أظهر فيلسوف ثنوى بين قدماء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط^(١) . فإنه قد وضع حداً فاصلاً بين العقل والمادة التى تتألف من ذرات لا نهاية لعددها . فالعقل عنده هو مبدأ النظام (أو التدبير) والحركة فى المادة التى لا نظام ولا حركة فيها بطبيعتها . وصفات العقل الأساسية هى تقومه بذاته ، وبساطته واستقلاله فى وجوده وعلمه بنفسه .

وكذلك يمكن اعتبار أفلاطون وأرسطو — أعظم فلاسفة العصر القديم على الإطلاق — من أتباع المذهب الثنوى : فإن أفلاطون يفرق بين الموجودات المادية ومثلها ، وبين المعلوم (الموجود فى الظاهر فقط) والوجود حقاً ، وبين المحسوس والمقول : وهو الموجود الحقيقى الظاهر فى صور الأنواع والأجناس .

ثم إن أفلاطون يفرق بين العالم المحسوس والعالم العقول تفرقة أخرى على

(١) راجع الفصل الخامس عشر : الفقرة الأولى .

أساس القيمة ، وهي تفرقة سنجد مغزاها الفلسفي ظاهراً في جميع أجزاء هذا الفصل .
أما أرسطو فنجدده يقول بنفس هذه الاثنينية ، وإن كان لا يعتبر طرفيها
منفصلين تمام الانفصال كما فعل أفلاطون . فالاثينية عند أرسطو اثينية الهوى
والصورة ؛ وكل موجود مُتَعَيَّن هو في الواقع هوى مصوِّرة ؛ لأن الهوى لا وجود
لها مجردة عن الصورة ، كما أنه لا وجود للصورة مجردة عن الهوى إلا في حالة
الوجود الإلهي . والعلاقة بين الهوى والصورة هي العلاقة بين ما هو ممكن الوجود
وما هو متحقق الوجود ، أو بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل . ولهذا يعرف
أرسطو النفس بأنها صورة الجسم أو وجود الجسم بالفعل (Entelechy)^(١) .
أما الوجود الإلهي فهو وجود منارِق للهوى على الإطلاق . ويضع أرسطو العقل
(القوة العاقلة) فوق جميع القوى العقلية الأخرى — كما فعل أفلاطون — لما
للعقل من صفة الخلود .

وقد ظهرت هذه « الاثنينية » في فلسفة القرون الوسطى في البحوث الفلسفية
البحثة والأخلاقية على السواء .

٢ — والفرق عظيم جدا بين اثينية القدماء والاثينية في الفلسفة الحديثة .
ففي الفلسفة القديمة يعتبر الجسم والعقل طرفين متقابلين ، كما تتقابل أطراف أخرى
تقابلا حقيقيا ، وليس التقابل بين الجسم والعقل سوى حالة خاصة يوضح بها
التقابل العام بين الهوى والصورة . ومعنى هذا أن اثينية العقل والجسم ليست
مستندة إلى وجود صفات معينة أو معنى خاص ، ولكنها مثال فقط من أمثلة
الاثينية بالمعنى العام .

أما في العصر الحديث فيعتبر « ديكارت » المؤسس الحقيقي للمذهب الثنوي

(١) أى الوجود الكامل الذى يجب أن يكون للجسم عند تحققه بالفعل . (العرب)

الفلسفى ، فإنه يتخذ التفرقة بين مفهوم المادة ومفهوم العقل أساساً لفلسفته . والشئ « المادى » عنده هو ما كان فيه صفة الامتداد ؛ و « العقلى » ما كان فيه صفة التفكير . وبذلك انحصر الوجود فى نوعين من الجواهر : الموجودات الممتدة (res extensa) ، والموجودات العاقلة (res cogitans)^(١) . وكل من هذين النوعين مستقل فى وجوده عن الآخر وإن كانت الصلة بينهما مشتركة متبادلة . غير أن « ديكارت » لا يفسر لنا كيف يمكن الاتصال بين هذين الجوهرين المختلفين اختلافا تاما ، ولذلك حاول الفلاسفة الذين أتوا من بعده أن يسدوا ذلك النقص فى مذهبه . ومن أشهر هؤلاء أصحاب « مذهب الظروف أو المصادفات » Occasionalism لاسيا « آرنولد جيلنكس » Geulincx (١٦٦٩+). ويرى أصحاب هذا المذهب أن وجود علاقة عليّة بين شيئين مختلفين تمام الاختلاف ضرب من الاستحالة ، ولذلك ينسبون العليّة فى مثل هذه الأحوال إلى فعل الله مباشرة . وعلى هذا فالأفكار التى نعتقد أننا ندركها عن طريق ما يصل إلى حواسنا من العالم الخارجى ، ليست إلا أمورا صوّرها الله فى عقولنا على وفق ما هو موجود فى العالم المادى . وليست الحركات الجسمية التى تبدو لنا أنها وليدة إرادتنا سوى حركات نظمها الله تعالى بحيث تصدر مطابقة لما يخلقه فينا من الخواطر النفسية . فكل من العقل والجسم إذن ليس إلا علة ، فى الظاهر فقط ، لكل تغير يحدث من أحدهما فى الآخر : أى ليس كل منهما إلا ظرفا أو مناسبة أو علة مصادفة تعمل عندها العلة الحقيقية التى هى الله .

ومن الغريب حقا أنه لم يظهر أحد منذ عهد « جيلنكس » إلى يومنا هذا ، يدافع عن مذهب الاثنينية دفاعا حارا أو يعرضه عرضاً قويا ، اللهم إلا إذا استثنينا

(١) قارن الفصل السابع عشر : الفقرة الأولى .

بعض الفلاسفة المحدثين الذين يمثلون فكرة فلاسفة القرون الوسطى في هذا الموضوع . أما جمهور معاصرينا فيميلون إلى رفض هذه النظرية على أساس أنها غير كافية في تفسير العلاقة بين الجسم والعقل . ولكنها في نظر الرأى العام لا منافس لها سوى النظرية المادية^(١) ، وهى النظرية الغالبة فى علمى النفس والطبيعة كما يدل عليه المصطلحات التى يستعملها العلماء التجريبيون فى هذين العلمين .

٣ - ولكن الفرق بين النزعة الفلسفية فى هذه المسألة ، ونزعة العلوم الجزئية (علمى النفس والطبيعة) والرأى العام ، لا يمكن أن يعتبر فرقا فاصلا ولا ضروريا حتى يبرهن على صحة الأساس الذى يعتمد عليه : أعنى حتى يبرهن على أنه من المستحيل أن تُحلَّ مشكلة الصلة بين الجسم والعقل حلا منطقيا مؤيدا بالحقائق ، يكون أساسه الفكرة الثنوية . والذين يستبعدون إمكان تفسير الحقائق على أساس « ثنوى » يقولون إن من المتعذر أن تطبق فكرة العلة والمعلول على نوعين من الحوادث مختلفين تمام الاختلاف . ولكن لنا أن نسأل هؤلاء المفكرين إذا كان التشابه فى الصفات بين شيئين شرطا أساسيا فى الواقع لى توجد بينهما علاقة عليّة ؟ وجوابنا على ذلك : أن قانون العلية لا يشترط مثل هذا الشرط ، أى لا يشترط تشابها أو تبايها بين الأشياء التى يتصل بعضها ببعض اتصال العلة والمعلول . ومن ناحية أخرى ، إذا أنكرنا تطبيق فكرة « العلية » فى نوعين من الظواهر مختلفين تمام الاختلاف ، ثم أنكرنا تبعاً لذلك وجود صلة « عليّة » بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية — على نحو ما يفهمها المذهب الثنوى — كان ذلك الدليل أقرب الأشياء إلى القياس الدورى^(٢) ، لأن الجسم والعقل هما المثال الوحيد لذلك الاختلاف الذى تكلموا عنه .

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة التاسعة .

(٢) أظهر صورة للقياس الدورى Circulus in Probando (المعروف فى المنطق باسم =

أما الظواهر النفسية (العقلية) نفسها ، فلم يعارض أحد في وجود العلاقات « العلية » بينها ، بأكثر مما عورض في وجود العلاقات « العلية » بين الظواهر المادية . وهذه القاعدة — أى قاعدة عدم وجود علاقات عليّة بين الأشياء المختلفة تمام الاختلاف — قاعدة غريبة حقاً ، لأنها تستند إلى حالة واحدة — هي حالة الجسم والعقل — ثم تُعتَبَر قاعدة صحيحة عامة ، لا لسبب ما سوى أنه يراد إدخال تلك الحالة نفسها تحتها !

أما التجارب فتؤيد أن بين أى شيئين اتصالاً عليّاً إذا لوحظ أن بينهما تتابعاً في الوجود ، وأن بين ظاهريهما تكافؤاً في الكم أو في الكيف^(١) . ومن هذا يتبين أن الذى يمكن أن يقال إنه يتصل اتصالاً عليّاً ، إنّما هو الظواهر . وأن كل تغير يحدث في إحدى ظاهرتين متصلتين اتصالاً عليّاً ، يجب أن يساويه تغير في نفس الاتجاه وفي نفس الكم في الظاهرة الأخرى . ولكن هذا التكافؤ لا علاقة له مطلقاً بتشابه أو عدم تشابه الظاهرتين . ونحن نعتقد بوجود صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، لأننا نلاحظ أن الإحساس يقوى كلما زاد تأثير الحاسة ،

= المصادرة على المطلوب) هي أن تكون نتيجة القياس (وهي الشيء المطلوب البرهنة عليه) إحدى مقدمتي القياس ، فيحصل الدور في الدليل ، لأنك في هذه الحالة تبرهن على الشيء بنفسه . ويرى المؤلف أن في دليل المنكرين لوجود الصلة العلية بين الجسم والعقل دوراً ، لأن هذا الدليل يمكن وضعه في القياس الآتى :

لا توجد علاقة عليّة بين شيئين مختلفان تمام الاختلاف
الجسم والعقل شيئان مختلفان تمام الاختلاف

°. لا توجد علاقة عليّة بين الجسم والعقل .

ولكن لا كان الجسم والعقل هما الشيئين الوحيدين اللذين يوجد بينهما تمام الاختلاف ، كانت النتيجة (وهي المطلوب) عين المقدمة الأولى (وهي جزء من الدليل) . فكأننا استدللنا على الشيء بنفسه ، أى كأننا قلنا لا توجد علاقة عليّة بين الجسم والعقل لأنه لا توجد علاقة عليّة بين الجسم والعقل . وهذا هو الدور بعينه . (المعرب)
(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة السابعة .

وأن الحركة العنيفة تصدر عن عمل إرادى عنيف ، مع أن اعتقادنا هذا ليس متأثراً على الإطلاق بالفرق الذى لا نشك فى وجوده بين تأثير الحاسة والإحساس نفسه ؛ أو بين العمل الإرادى والحركة .

٤ — ولكن صحة هذا رأى تظهر من ناحية أخرى : وذلك أن صفات الأشياء فى كل من العالم المادى والعالم العقلى تختلف اختلافاً يَبِينُ فى درجة تشابهها ، ومع ذلك لم يمنعنا هذا الاختلاف من الاعتقاد بأنها جميعها تخضع لقانون العلة والمعلول . فقد تتصل الظواهر الميكانيكية والكهربائية والكيميائية اتصالاً عِلِّيَّاً ، وكذلك قد تتصل الظواهر الوجدانية والتفكيرية والإرادية ، ومع ذلك لم يمنع التفاوت العظيم الذى بين الظواهر النفسية علماء النفس من أن يفسروها تفسيراً عِلِّيَّاً . نعم ، كثيراً ما ترد الاعتراضات على تطبيق فكرة العلية على الظواهر النفسية ، أى إخضاع الأحوال النفسية لقانون العلية ، ولكن لم ترد هذه الاعتراضات من أجل الشك فى تشابه الظواهر النفسية ، بل لأنه يُظَنُّ أن قانون التكافؤ بين العلة والمعلول لا يمكن تطبيقه تطبيقاً دقيقاً فى العالم النفسى .

لنا إذن أن نرفض تلك الحججة « البالغة » التى استند إليها معارضو المذهب الثنوى الفلسفى ، ولكننا لن نستطيع — إذا طُلِبَ إلينا أن نشرح ماهية الصلة العِلِّيَّة بين الجسم والعقل — أن نجيب إلا بما أجاب به كل من « هيوم » و « لوك » : أعنى أن هذا طلب مستحيل ! فإن ماهية فعل العلية فى كل شئ أمر خفى عنا ، حتى فى العالم المادى حيث العلية أمر لا سراء فيه .

ثم ليلاحظ أن القول بأن العلة « تحدث » المعلول يتضمن تفسيراً فلسفياً خاصاً للحقائق المشاهدة ، فإن كل ما نشاهده فى تجاربنا هو تتابع فى الوجود وتكافؤ فى الظواهر التى هى علل ومعلولات . ولأصحاب المذهب المثالى (فى مبحث

المعرفة) طعن خاص في المذهب الثنوى . ذلك أن القول بالاثينية يتعارض مع القول بأن الأشياء التي نسميها مادية ليست في الواقع سوى صور من الأفكار . ولكننا لن نعرض في شيء من التفصيل للبرهنة على فساد ذلك الرأي الخاطيء ، وحسبنا هنا أن نقول إنه لم يكن له من القيمة في خذلان المذهب الثنوى أكثر مما كان له في الانتصار للمذهب الروحي^(١) .

هـ — وليس لعلم النفس اعتراض على المذهب الثنوى الفلسفى . يدل على ذلك أن الفلاسفة في معالجتهم للمسائل النفسية ، يستخدمون لغة الاثينية على الرغم مما بينهم من تفاوت في المذاهب الفلسفية التي يدينون بها . ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية ، فإن افتراض وجود الاثينية يترتب عليه افتراض وجود تفاعل بين جوهرين مختلفين : أو على الأقل بين ظاهرتين مستقلتين ، وهذا يتعارض مع قانون من القوانين الأساسية في العلم الحديث : وهو قانون عدم « فناء الطاقة » . وقد سبق أن أشرنا إلى أن ذلك القانون يتعارض مع المذهب المادى الذى أسلفنا شرحه^(٢) ، وهو يتعارض هنا مع مذهب الاثينية الذى نحن بصددده . إلا أنه يجب أن نتذكر أن المذهب المادى يُرجعُ جميع الظواهر العقلية إلى ظواهر مادية — أى أنه يقرر وجود العلاقة العلية بين الجسم والعقل من جانب واحد : في حين أن المذهب الثنوى يقرر وجود تفاعل مشترك بين الاثنين . فالصعوبة إذن ليست واحدة في الحالتين . وما علينا إلا أن نفترض — كما يفترض علم النفس الحديث — وجود تكافؤ بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية التي تقابلها . وإذا سلمنا بهذا الفرض ، لزم أن نسلم بأن مقدار

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة السادسة .

(٢) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة السادسة .

الطاقة التي تبذل في الناحية البدنية ، لكي يظهر عنها مقدار مكافئ من الطاقة العقلية ، يجب أن يعوّض عن طريق تحويل هذه الطاقة العقلية مرة أخرى إلى نوع جديد من الطاقة البدنية . وفي هذه الحالة يستوى أن نفرض أو لا نفرض وجود مقدار من الطاقة العقلية في مجرى الحوادث البدنية ، فإن هذا لا يتعارض في شيء مع « قانون المحافظة على الطاقة » بمعناه المألوف .

ثم إننا يجب أن نعترف في نهاية الأمر بوجود تتابع زمني بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية ، وليس في هذا الاعتراف ما يتعارض مع الحقائق المشاهدة في التجربة ، أو أى أصل من أصول العلوم التجريبية . وختاماً نستطيع أن نقول : إن المذهب الثنوى يمكن اعتباره في العصر الحاضر مذهباً مقبولا تفسر في ضوءه الحقائق المشاهدة في التجربة ، والحقائق العلمية على السواء .

الفصل التاسع عشر

مذهب الوحدة Monism

١ — لاشك أن مذهب « الوحدة » في طبيعة العالم يعتبر اليوم أكثر المذاهب قبولا عند جمهور الباحثين سواء أكانوا في الدوائر العلمية ، أم في دائرة علم النفس ، أم في الدوائر الفلسفية البحتة . ولهذا المذهب صورتان رئيسيتان : الأولى أن العقل والمادة صفتان أو ناحيتان لحقيقة واحدة ، أو لموجود واحد يتألف منهما . الثانية أنهما مظهران لموجود واحد وإن كان مختلفا متمايزاً عنهما . ولنطلق

على هاتين الصورتين اسمى « مذهب الوحدة الواقعى » Concrete Monism و « مذهب الوحدة المعنوى » Abstract Monism على التوالى . ولكن « مذهب الوحدة المعنوى » ينقسم بدوره إلى قسمين : قسم يقول بإمكان إدراك تلك الحقيقة الوجودية الواحدة ، وقسم يقول بعدم إمكان ذلك على الإطلاق . ثم إن « مذهب الوحدة » كما يطلق على ثلاثة المذاهب الفلسفية المحدودة التى أشرنا إليها ، يطلق كذلك مرادفاً للمذهب المادى ، لا سيما فى اللغة العادية غير العلمية . أضف إلى كل ذلك أننا نسمع الفلاسفة أحياناً يتكلمون عن « مذهب الوحدة الروحية » Spirituatistic Monism . ومصدر كل هذا الاختلاف فى استعمال كلمة « الوحدة » يرجع من بعض الوجوه إلى عدم التفرقة بين القول بوحدة المبادئ التى يتكون منها العالم — وهو المعبر عنه بكلمة Monism والقول بوحدة الصفات التى تتصف بها هذه المبادئ ، وهو المذهب الذى سميناه باسم Singularism^(١) .

ويلاحظ أن مذهب الوحدة الواقعى من أقدم المذاهب الفلسفية التى وضعها الإنسان فى طبيعة الوجود . فإننا نجد الفكرة غالبية على القبائل الممجبة الساذجة التى تدين بوجود مبدأين هما المادة والروح ، ولكنها تنسب روحاً إلى كل كائن مادى . وهذا هو المذهب المعروف بمذهب « روحانية المادة » أو « مذهب الحيوية » (Spiritism or Hylozoism) . ويرى أصحاب هذا المذهب أن كل شىء فى الطبيعة ذور روح يماثل الروح الإنسانى ، ولا يفرقون مطلقاً بين الأعمال الآلية البحتة التى تصدر عن الكائن ، والأعمال التى يبعثه عليها بواعث نفسية ؛ كما أنهم لا يدركون معنى لدائرة مقفلة من العلل والمعلولات^(٢) . فهم يفسرون

(١) راجع الفصل الرابع عشر ، الفقرة الثالثة .

(٢) أى يستبعدون أن العالم يمكن تصويره على أنه دائرة مقفلة من العلل والمعلولات .

أعمال الطبيعة على ضوء الأعمال الإنسانية الإرادية ، ويستشهدون بأنواع مختلفة من الظواهر الطبيعية لتأييد مذهبهم ، معتبرين هذه الظواهر دلائل على أن الطبيعة تصدر عنها أعمالها من تلقاء نفسها ، وأنها الفاعلة لتلك الأعمال .

ثم يجب ألا ننسى كذلك أن القول بروحانية المادة كان مذهب قداماء الفلاسفة الطبيعيين من اليونان ، وأنه كان مزيجاً من مذهب الوحدة ومذهب الاثنينية .

٢ — ولكن لم يظهر « مذهب الوحدة الواقعية » بصورة علمية منظمة في الدراسات الفلسفية عند المتأخرين ؛ لأن الإنسان قد أدرك ضرورة التمييز بين الكائن العضوى وغير العضوى ، كما أدرك أن اطراد الحوادث في العالم المادى يختلف عن اطرادها في العالم النفسى ، وأننا لا نستطيع أن نقول بوجود عقل ما إلا حيث توجد حياة شعورية . وأدرك الإنسان فوق هذه الأمور أن القول بحيوية المادة — وما ترتب عليه من القول بوجود عقل مُنْبَثٍّ في أنحاء الطبيعة — يجب أن يفسح المجال لنظرية فلسفية أخرى تفسر لنا طبيعة الوجود . ولكننا رغم هذا نجد ما بين وقت وآخر إشارة إلى « مذهب الوحدة الواقعية » ، كأن يتصور الفيلسوف المادى الاتحاد بين الجسم والعقل على نحو ما يتصور الاتحاد بين المادة والطاقة . ولكن ليست هذه سوى آثار لنوع من التفكير المفكك المضطرب ، كما أنها ليست من القوة بحيث تجعلنا نتردد في القول بأن مذهب « حيوية المادة » قد اختفى تماماً من الفلسفة الحديثة . والحقيقة أن هذا المذهب لا يحل

= لا أول لها ولا آخر . أما م فيتصورون الحوادث الكونية على أنها معلولة لحوادث أخرى ، وهذه معلولة لغيرها وهكذا حتى تنتهى إلى علة أولى هي علة اللل . بهذا المعنى لا توجد دائرة مغلقة من اللل بل خط مستقيم له بداية ونهاية .
(العرب)

المشكلة وإنما يعرضها عرضاً : فإن الفكرة التي يأخذ بها — وهى اتحاد الوجودين : المادى والروحى : ليست سوى ما ندركه فى تجاربنا من الصلة بين الجسم والروح أو الجسم والعقل . أما تفسير كنه هذه الصلة ، فهو المشكلة التى تحاول الفلسفة حلها . ويلزم من هذا أننا يجب أن نعتبر « المذهب الحيوى » مرحلة انتقال — لا المرحلة الأخيرة — من مراحل النظر فى هذه المسألة . بهذا المعنى فقط يمكن أن يلقى « المذهب الحيوى » شيئاً من تأييد الفلاسفة كما هو حاصل بالفعل فى فلسفة كل من « فخر » و « فنت » . فإن هذين الفيلسوفين عندما يقولان إن العقل هو الوحدة الداخلية لذلك الذى إذا نظرنا إليه من خارج سميناه جسماً ، ثم يعرفان العقل والجسم بأنهما ناحيتان مختلفتان لحقيقة واحدة تتألف منهما معا ، إنما يضعان أمامنا صورة من صور مذهب الوحدة الواقعية . فإذا استزدنا من الاطلاع على ما كتب فى هذا الموضوع ، وجدنا نظرية أخرى تعتبر الناحية العقلية مظهراً عاماً للوحدة الوجودية التى تتألف منها الأشياء ، ولاحظنا الانتقال من المذهب الحيوى إلى المذهب الروحى ^(١) (Spiritualism)

٣ — أما « مذهب الوحدة المعنوى » ، فقد لعب دوراً أهم فى تطور المذاهب الفلسفية . وكان « اسبنوزا » أول واضع حقيقى له . فإن ما يسميه هذا الفيلسوف بالجوهر الواحد الأزلى — أو الله — أو العلة بالذات Causa sui (القائم بنفسه) متصف بصفات لا تدخل تحت حصر : ومن بين هذه الصفات صفتان فقط يمكن للعقل الإنسانى إدراكهما وهما صفتا الامتداد والفكر . ولكل من هاتين الصفتين مظاهر أو مجال ^(٢) تظهر فيها فى « صور » خاصة . فالأجسام المحسوسة

(١) فارن الفصل السابع عشر ، الفقرة الرابعة .

(٢) جمع مجلى .

على اختلاف أنواعها « صور » تظهر فيها صفة الامتداد ، والعقول الجزئية على اختلاف أنواعها « صور » تظهر فيها صفة الفكر . ولكن لما كان لذلك الجوهر الأزلى من الصفات ما لا يتناهى عدده ، استحال علينا أن ندرك كنه حقيقته . ويظهر من هذا أن نظرية « اسبنوزا » تمثل الصورة الثانية من صورتى مذهب الوحدة المعنوى : اعنى المذهب الذى يَعتَبِرُ الجوهر المقوم لكل من المادة والعقل شيئاً لا يمكن حذؤه (تعريفه) أو العلم به . وليس فى هذه النظرية مجال للقول بوجود تفاعل حقيقى بين الجسم والعقل : ولكنها تقرر وجود مجرد التوازى بينهما ، كما تقرر اتحاد الأفعال الصادرة عنهما اتحاداً جوهرياً . وهذا هو ما يعبر عنه « اسبنوزا » بعبارة المشهورة *Ordo et connexio idearum idem est ac* "ordo et connexio rerum". « إن نظام الفكر واتصاله إنما هو كنظام المادة واتصالها » . فكل ظاهرة بالمعنى الصحيح ، أو كل حدث ، إنما هو فى الحقيقة حال من أحوال ذلك الجوهر الواحد الأزلى — الله — الذى لا ندركه فى صور العقول والأجسام إلا إدراكاً محدوداً ناقصاً مشوهاً .

هذا وقد أخذ كثير من فلاسفة العصر الحديث بنظرية الوحدة هذه ، يفسرون بها طبيعة العالم : وهم وإن لم يتحدثوا عن الصفات الكثيرة التى يتصف بها الجوهر الأزلى (كما فعل اسبنوزا) فإنهم لا يزالون يعترفون بالعجز عن إدراك كنه ذلك الجوهر ، وبأننا لا نعلم عن حقيقته شيئاً إلا بمقدار ما نعلم من أعراضنا وأحوالنا الحسية والعقلية . وبهذا المعنى يصح أن نعتبر هربرت اسبنسر من أصحاب القول بالوحدة ، فإن مذهبه فى اللاأدرية *Agnosticism* ^(١) ليس إلا إنكاراً صريحاً لكل محاولة أريد بها تعريف « الحقيقة الأولى » التى

(١) راجع الفصل الرابع ، الفقرة الخامسة .

هي أصل الموجودات . وكذلك يتردد «نختر» بين هذا المذهب والمذهب الروحي .
 ٤ — أما الصورة الأخرى لمذهب الوحدة المعنوي فهي خطوة فكرية
 أجراً من سابقتها ، لأنها تحاول أن تحدد نوع الوحدة التي بين العقل والجسم —
 أو كما يقول أصحابها — بين ما هو «مثالي» وما هو «واقعي» . ومن أخص أتباع
 هذه النظرية «نخته» و «شلنج» و «هيجل» .

أما «نخته» فيجعل «الذات المطلقة» Absolute ego (أو ما سماه فيما بعد
 بعبارة أبسط — «المطلق») المصدر الوحيد الذي يظهر عنه الذات (الفردية) وغير
 الذات . بعبارة أخرى يتخذ «نخته» ذلك «المطلق» أساسه الميتافيزيقي الأول^(١)
 وأما «شلنج» فيعتبر ما يسميه «الذاتية المطلقة» Absolute Identity أو
 الاتحاد المطلق — الوجود الأول . ومن علم «المطلق» بذاته تظهر التفرقة بين
 العاقل والمعقول Subject and object : وإن كانت التفرقة بينهما ليست إلا
 تفرقة في الحكم ، أي تفرقة في العدد من حيث اعتبارهما اثنين ، وإلا فهما متحدان
 في الكيف ، ووحدتهما النوعية لا انفصام لها . وبذلك يرجع «شلنج» تعدد
 الذوات إلى اختلاف في هذه الناحية العددية . ولكن يجب أن يعتبر التمايز ، حتى

(١) يقصد «نخته» بالذات المطلقة أو «المطلق» ، هنا العقل العام الذي تعتبر العقول
 الجزئية أو عقول الأفراد الإنسانية مظاهر له : ويقصد بالذات — من غير تقييد بصفة
 المطلق — الذات العاقلة في الفرد ، وبغير الذات الأشياء الخارجية ، أي الطبيعة أو الموضوعات
 التي تدركها الذات . وهو يرى أن الذات الفردية تدرك نفسها ، وبذلك تدرك وجودها ،
 ولكنها لا تدرك نفسها إلا عن طريق تحقق الذات المطلقة فيها . فبواسطة الشعور العام يُحسُّ
 الشعور الخاص بوجوده الثاني . ثم إن هذه الذات الفردية لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت
 غيرها ، ومن هنا جاء اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول . ولما كان ذلك الاتحاد من فعل
 الذات المطلقة ، كانت الذات المطلقة (العقل المطلق) مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع
 المدرك — أي مصدر العاقل والمعقول — العقل والطبيعة — على السواء . راجع أردمان
 في تاريخ الفلسفة : [الفلسفة الحديثة ص ٥٠٠] . (المعرب)

بين ما هو عقلي وما هو واقعي — أى بين الذات والموضوع — اختلافاً في الصورة لا في الحقيقة والنوع^(١)

وثالث رجال هذه المدرسة « هيجل » الذى يبتدىء بفكرة الوجود المطلق غير المحدود ، ثم يطبق على هذه الفكرة طريقته المعروفة بطريقة الجدول المنطقي (Dialectic) فتزداد وضوحاً وتحديداً ، حتى يصل إلى أن ماهية «المطلق» أو الله موجودة في جميع التعريفات الخاصة التى تؤدي إليها طريقته^(٢) . ويميز هيجل في « الوجود المطلق » صورتين خاصيتين هما العقل والمادة .

(١) لا يختلف « شلنج » كثيراً عن « نغته » في نظريته في طبيعة الوجود ، بل إن نظريته مزيج من نظرية نغته السابقة ونظرية اسبنوزا . والغاية من فلسفته هي الغاية من فلسفة نغته ، أى إرجاع العقل والمادة أو العالم المثالي والعالم الواقعي — الفكر والوجود الخارجي — إلى أصل واحد يطلق عليه اسم « المطلق » أو المحدود ، وأحياناً يسميه باسم « الله » . وليس « المطلق » أصل الوجود فحسب ، بل هو أصل المعرفة أيضاً . ويجب أن تكون مهمة الفلسفة البحث في المعرفة . ولكن المعرفة تتألف في نظره من الاتحاد التام بين العقل المدرك والموضوع المدرك : أى من الوحدة بين الذات والموضوع (العقل والعالم) ؟ فنحن لا نقول إن شيئاً ما موجود إلا إذا أدركنا اتحاد ذلك الشيء بذاتنا العاقلة . فيجب أن نهمل عملية الإدراك هذه موضوع نظر العقل ذاته . ولكن جعل هذه العملية موضوع نظر العقل ، ليس بالأمر الهين اليسير على كل إنسان . فإذا فعلنا ذلك أدركنا المبدأ العام الذى يتحقق فينا عن طريق الشعور بالذات ؛ وهذا المبدأ هو العقل المطلق ، أو « المطلق » الذى هو خارج عن حدود الزمان . والعقل العام هو الحقيقة في ذاتها ؛ ومعرفة الأشياء في ذاتها معناها معرفتها كما هي . فالعقل العام يحتوي الأشياء ، وليس وراءه شيء آخر حقيقى . ثم لما كانت الوحدة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وحدة مطلقة ، اعتبر شلنج قانون الاتحاد المطلق (الذاتية المطلقة) قانون الوجود : أى أن وجود الشيء معناه أنه مدرك بالعقل وأنه متحد معه . ومن هنا أتت تسمية فلسفة شلنج بفلسفة الذاتية Philosophy of Identity : أى الفلسفة القائمة باتحاد العاقل والمعقول .

وبهذه الفلسفة تأثرت المدرسة المثالية الألمانية التى يعتبر « هيجل » أشهر شخصياتها ، وفيها ظهرت مؤلفات عدة في الجزء الأول من القرن التاسع عشر . راجع أردمان (تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٧٣ — ٥٧٦) ، ولاموس بلدوين الفلسفي ج ١ ص ٥٠٦ . (المعرب)

(٢) يبتدىء هيجل بفكرة « الوجود » من حيث هو (Sein) فيجد أنها لا تؤدي أى معنى محدود ، فإن كل شيء له « وجود » : ولكن محض وجوده لا يخبرنا عنه شيئاً ، فلا بد أن

يلاحظ أيضاً أن نظرية قريبة الشبه جدا من النظرية السابقة قد ظهرت في السنوات الأخيرة في فلسفة « فون هارتمان » الذي يُعْتَبَرُ اللاشعور (The Un-conscious) أخص صفة جوهرية في « المطلق » . وبهذا المعنى كذلك يمكننا أن نعد « لطره » من أصحاب « مذهب الوحدة » لأنه يقول إن الجوهر الشامل لجميع الأشياء هو الله (بالمعنى الديني) ؛ ويصف ذلك الجوهر (الذي يفترض وجوده ليفسر ما بين جزئيات الأشياء من صلات متبادلة) بصفات أخلاقية (أى صفات الألوهية) . فالوجود الأصلي ليس جوهرًا خالقا فحسب ، بل هو أيضاً مثال خلقى أعلى . فهو الدليل الذى يسترشد به العالم فى تطوره التاريخى .

هـ — لنعرض الآن لنقد المذهب الفلسفى فى الوحدة ، ولكننا إذ نفعل

يكون للوجود إذن نوع آخر يكون للشيء المعين المحدود . فإذا قال إنسان « إننى أرى شيئاً » فمن الطبيعى أن يقال له ما هو ؟ فإذا لم يجب بغير معنى قلنا إنه لا يرى شيئاً معيناً . هذا الوجود الخامس الذى للشيء المعين هو نوع من الوجود فى الدرجة الثانية يطلق عليه اسم Dasein . الخطوة التالية أن يقال إن التعيين أو التحديد معناه مقابلة بين الشيء المعين وغيره : وهذه المقابلة تقتضى أمرين : صفة إيجابية للشيء المعين وصفة سالبة تميزه عما يقابله (كالنور والظلمة) . فالصفة الإيجابية هى ما به الشيء هو هو ، والصفة السلبية هى ما يميز به الشيء عن غيره . والصفة التى يكون بها الشيء ما هو يسميها هيجل بماهية الشيء أو حقيقته . Realitat .

ثم هناك مرتبة أخرى من مراتب الوجود ، وهى الوجود الخارجى أو الواقعى الذى يطلق عليه هيجل اسم Existenz ، ولا يكون هذا الوجود إلا للشيء المتحقق فى الخارج المتصف بالأعراض : ويتضمن فوق ذلك إشارة إلى الأسباب التى يفتقر إليها الشيء فى وجوده . بعد ذلك تأتى مرتبة أعلى من مراتب الوجود يسميها هيجل Wirklichkeit ، وهو وجود أعلى من سابقه ، لأنه ليس مظهراً للأسباب أو المبادئ التى يفتقر إليها الشيء فى وجوده ، بل لأنه وجود للأشياء التى تحتوى هذه الأسباب فى ذاتها . ولا يكون هذا الوجود إلا للأشياء المستقلة فى وجودها عن الظروف المحيطة بها . مثال ذلك وجود الكائن الحى ووجود المجموعة الشمسية .

وهكذا يعضى هيجل فى طريقه فيصل إلى مراتب الوجود ، ثم يعرف كلا منها تعريفاً خاصاً به . ومن هذا يتبين كيف يظهر المطلق (الوجود المطلق) فى تعريف كل نوع من أنواع الوجود . (المعرب)

ذلك تقتصر على إحدى صورتيه ، تاركين الصورة الأخرى جانباً ، وهي النظرية الواقعية للوحدة ، فإن هذه النظرية ليست في الحقيقة سوى صورة خفية من صور المذهب الثنوى ، لأنها ليست تفسيراً حقيقياً للاتحاد الذي تزعم وجوده بين العقل والمادة . نعم قد تعرض هذه النظرية للحقائق عرضاً يختلف نوعاً ما عن عرض المذهب الثنوى لها ، ولكنها لا تضيف بذلك العرض شيئاً إلى ما يقرره ذلك المذهب . أما في مذهب الوحدة المعنوي فالأمر على خلاف ذلك تماماً ، فإن إرجاع الظواهر العقلية والظواهر المادية إلى أصل واحد — نعرفه أو لانعرفه — يلقى كثيراً من الضوء على الوجود الزماني لكل نوع من هذين النوعين من الظواهر ، ويوضح وجود كل منهما بمحاذاة الآخر^(١) . سنبحث إذن في الفقرات التالية فيما إذا كان في وسع « مذهب الوحدة المعنوي » أن يحل تلك المشكلة العظيمة — مشكلة الاتصال بين العقل والجسم أو بين المادة والروح — التي تخلّت عنها العلوم الجزئية ، وإلى أى مدى يقدر نصيبه من النجاح في حلها . ويجب ألا نتوقع أى اعتراض يرد على هذا المذهب من ناحية نظريات المعرفة (الأبستمولوجيا) ، فإنه يعتز في صراحة بوجود حقيق للناحية العقلية والناحية الموضوعية من التجربة ، ولكنه يضيف إلى ما تكشفه التجربة من « ذات » و« موضوع » وجود شيء ثالث هو أصل للذات والموضوع معاً ، ويفترض وجود ذلك الأصل افتراضاً . ولكن لا بد لمذهب الوحدة المعنوي من أن يواجه كثيراً من الاعتراضات ، بعضها منطقي بحث والبعض الآخر سيكولوجي وعلمي : وهالك خلاصة أهم هذه الاعتراضات .

(١) يشير بهذا إلى النظرية النفسية المعروفة باسم نظرية المحاذاة أو الموازنة Parallelism التي تقرر أن لكل حادثة أو ظاهرة نفسية حادثة أو ظاهرة فيسيولوجية تحاذيها من غير أن يوجد اتصال علني بينهما . (المعرب)

أولاً : أن هذا المذهب قد وقع في نوع مزدوج من التجريد : فإنه أولاً قد غالى في الناحية العقلية فأخرج العقل عن حدوده . ثانياً أنه جَسَم الوحدة التي بين العقل والعالم المحسوس — تلك الوحدة التي قد نعلمها أولاً نعلمها . ولكن ليس في التجربة ما يبرر واحدة من هاتين الفكرتين ، فلا مناص من أن نورد على المذهب اعتراضاً منطقياً ، وهو نفس الاعتراض الذي عبر عنه الفلاسفة المدرسيون القدماء بعبارتهم المشهورة « يجب ألا تتعدد المبادئ الأولى أكثر مما تقتضيه الضرورة » Principia praeter necessitatem non Sunt muti-^(١) plicanda .

٦ — ثانياً : أن التفسير الذي وضعه ذلك المذهب للتفاعل بين الجسم والعقل لا هو بأسهل التفاسير التي وضعت في هذا الموضوع ولا بأوضحها . ونحن لا نلجأ إليه إلا عندما نجد فكرتنا الأولية البسيطة عن التفاعل بمعناه الدقيق ، وكما تفترضه التجربة ، ليست كافية ولا مقنعة . في هذه الحالة نلجأ إلى مذهب الوحدة لِنَفِرَ من الصعوبات التي تثار عادة في وجه المذهب الثنوي . ولكننا لا نعتقد مطلقاً أن مذهب الوحدة يستند في تفسيره هذا إلى أساس من الحقائق التجريبية . وهب أننا سلمنا بأن شيء ما وجهين مختلفين ، أو مظهرين مختلفين ، فإننا لا نسلم أنه يلزم من ذلك أن توجد علاقة عليّة مشتركة بينهما بحيث يستلزم كلُّ تغير في أحد الوجهين تغيراً مقابلاً له في الوجه الآخر . وبديهي أن يوجد احتمالان آخران غير ما ذكرنا : الاحتمال الأول أن يكون هذان الوجهان مستقلين تمام الاستقلال

(١) ومعنى هذا أن هذا المذهب في الوقت الذي يقرر فيه مبدأ واحداً — أو وحدة بين الأشياء — قد قرر مبدئين ، بأن جعل العقل أصلاً لجميع الأشياء فأخرجه عن حدوده ، ثم جَسَم الوحدة بين العالم العقلي والعالم المحسوس . (المعرب)

كل منهما عن الآخر (على مثال استقلال صورة الإحساس عن كلفيته ، أو استقلال شدته عن مدته) . والاحتمال الثانى أن تكون النسبة بين الوجهين نسبة عكسية (على مثال جزئين من كرة ذات حجم ثابت ، فإن الزيادة فى أحد الجزئين يصحبها نقص فى الجزء الآخر والعكس) .

لامبرر إذن للقول بأن الصلة الخاصة التى ندركها فى تجاربنا بين العقل والجسم ، تلزم عن افتراض الاتحاد بينهما . وإذا كانت نظرية الوحدة فى حاجة إلى افتراض فروض أخرى — لكى تتخذ من الصلة التى ندركها فى تجاربنا بين العقل والجسم تفسيراً يشرح لنا ماهية هذه الصلة ، وتزعم بعد ذلك أن هذا وحده هو التفسير الممكن للمشكلة — فإنها تصبح بذلك أكثر تعقيداً من مذهب ثنوى صريح فى ثنوية .

وقد بلغنا « فخر » فى بعض الأحيان إلى تمثيل وحدة الجسم والعقل بصورة الدائرة ، قائلاً إن الناظر إليها من الداخل يراها على خلاف ما ينظر إليها الناظر من الخارج^(١) . ونحن نضيف إلى ذلك أنه على الرغم من وجود فرق بين النظرتين فإن أى تغيير فى مساحة الدائرة أو فى شكل محيطها يدركه الناظران معاً . ولكننا لا نرى فى التشبيه بالدائرة ، (وهو ليس بالطبع التشبيه الوحيد الصحيح لفكرة الوحدة) ، يعيننا كثيراً على فهم معضلتنا ، لأنه لا يفسر لنا التكافؤ المزعوم بين الجسم والعقل .

وأخيراً لو قلنا إن الجسم والعقل متعقدان فى الجوهر لتعرضت نظرتنا

(١) يعنى أن الدائرة شىء واحد ومع ذلك يراها الناظر إليها من الداخل بصورة تختلف عن الصورة التى يراها الناظر إليها من الخارج ، وكذلك وحدة الجسم والعقل : إذا نظر إليها من الداخل قيل إنها عقلية ، وإذا نظر إليها من الخارج قيل إنها جسمية : وهى فى الحقيقة وحدة لا تقبل التجزئة . والتمييز بين ناحيتها تمييز فى الاعتبار لا فى الحقيقة . (المعرب)

لنفس الاعتراضات التي تعرضت لها النظرية المادية القائلة بالتكافؤ التام بين الظواهر العقلية والظواهر البدنية^(١)

٧ — ثالثاً : على أن مذهب الوحدة لا يدعى أنه يفسر العلاقة بين عقل أى فرد وجسمه الحيوانى فحسب ، بل يدعى أيضاً أنه يفسر الصلة العامة بين ظاهراً الأشياء وباطنها فى جميع أنحاء الكون ؛ ويلزم من هذا أنه لا يعترف بالحد الذى وضعه علم النفس بعد كثير من الجهد والعناء — كما يدل عليه تاريخ هذا العالم — بين الظواهر النفسية — من حيث هى مظاهر للحياة الشعورية — وبين الظواهر الأخرى غير الشعورية . ومما يؤيد ذلك أن بولسن (Paulsen) الذى يدافع عن المذهب الفلسفى فى الوحدة أبلغ دفاع ، لا يتردد فى أن يتوسع فى معنى العقل بحيث يُدخِل تحته الظواهر الشعورية وغير الشعورية . ويظهر أنه بذلك ينسى أو يتناسى أن استعمال العقل بهذا المعنى الواسع يجعل المِضَى فى علم النفس بطريقة علمية صحيحة ، أمراً مستحيلاً . فإن علم النفس لا يصبح علماً بالمعنى الصحيح إلا إذا اتخذ لنفسه المنهج التجريبي المستند إلى الملاحظة والواقع . أما ذلك التوسع الوهمى فى معنى العقل (أو فى معنى الظاهرة السيكولوجية) ، فيقتل الطريق تماماً فى وجه أية دراسة علمية منظمة للظواهر السيكولوجية بمعناها الدقيق .

رابعاً : قد يقال أحياناً إننا ننظر إلى المسألة من جميع وجوهاً نظرة عادلة ، ونراعى جميع الحقائق المتصلة بها على السواء ، لو أننا افترضنا وجود عمليات «سيكولوجية» غير منقطعة فى مقابلة العمليات البدنية التى نعلمها ، (فيكون لكل تغير بدنى تغير سيكولوجى يقابله . ولكننا قد أشرنا فيما سبق إلى العقبة الكثيرة

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الخامسة .

القائمة في وجه أية نظرية تقول بوجود العلية في العالم النفسى^(١) ، تلك العقبة التى أقل ما يقال فيها إنها تجعلنا فى شك من إمكان الوصول إلى غايتنا — ولو فى الخيال — عن طريق ذلك التوسع المزعوم فى معنى الحياة النفسية .
وإذا كنا لا نستطيع أن نكشف عن أى اتصال على بين حقائق الحياة العقلية كما تظهر لنا فى تجاربنا ، فمن العبث المحض أن نتوسع فى معنى الظواهر أو العمليات العقلية . بل إن كل محاولة من هذا القبيل مقضى عليها بالفشل من بادى الأمر . لم يبق إذن إلا أن تُعرّف تلك العمليات العقلية على نحو ما تعرف حقائق الحياة العقلية ذاتها .

٨ — خامساً : ويصطدم المذهب الذهنى فى الوحدة من ناحية أخرى بقوانين العلوم الطبيعية التجريبية ، لأنه يُغفل تماماً الحدّ الفاصل بين الكائنات العضوية والكائنات غير العضوية ، مع العلم بأن النوعين لم يجتمعا قط فى أية نظرية من نظريات التطور بعد . فقد اتضح إذن أن نسبة العقول إلى الأشياء (أو الكائنات الخارجة عن الإنسان) آتية من قياس الإنسان (وهو الكائن العاقل) لهذه الأشياء على نفسه . فإذا قل وجه الشبه بين الأعمال التى يقوم بها الإنسان . للتعبير عن أغراضه ، وبين الحركات التى يقوم بها كائن آخر للتعبير عن نفسه ، قلّت الثقة تبعاً لذلك فى تمثيل أحدهما بالآخر . وإذا ذهبنا فى أمر التمثيل (قياس شىء إلى شىء آخر بمثاله) إلى أقصى حد ، فإننا لن نتجاوز فيه — إذا أخذنا بما نعلم من طبيعة الأشياء فى الوقت الحاضر — الخلية التى هى أبسط الكائنات الحية ؛ فإن التفاعل بين الخلية الحية والمؤثرات التى تؤثر فيها يختلف اختلافاً بيننا عن التغير الطبيعى والكيميائى الذى يحصل من تأثير جسم غير عضوى فى آخر .

(١) قارن الفصل الثامن عشر : الفقرة الرابعة .

وأية نظرية فلسفية تتجاهل ذلك الفرق ، إنما تتجاهل الحقيقة والواقع .
ظهر لنا إذن من كل ما تقدم أن مذهب الوحدة ليس بأوضح تفسير فلسفي
للوجود ، كما ظهر أيضاً من تقدنا للمذاهب الفلسفية الأخرى أن المذهب الثنوى
يمكن اعتباره — إذا نظرنا للأمور على ما هي عليه — أكثر هذه المذاهب
احتمالاً وأقربها إلى الصواب ، لأنه يفضلها جميعها بتأليفه بين النظريات الفلسفية
ونظريات العلوم الطبيعية ، كما يوفى بجميع المطالب التي يتطلبها المنطق ونظريات
علم المعرفة . أما اعتراض علم الجمال أو علم الأخلاق على تعدد المبادئ الأولى ، فلا
يمكن بحال من الأحوال إثارته في وجه المذهب الثنوى^(١) .

ثم إذا صح ما قدمناه من تقد المذاهب الفلسفية ، كان المذهب المادى
البحث أدناها جميعاً إلى الظن وأبعدها من اليقين ؛ وكان المذهب الروحى فى
المرتبة الثانية — بعد المذهب الثنوى — فى درجة احتمال صدقه . على أنه يجب ألا
ينسب عنا أن معظم المذاهب الفلسفية التى تقول بالوحدة كثيراً ما تتجه فى الواقع
اتجاهاً روحياً .

خاتمة

يلاحظ أن مذهب الوحدة كثيراً ما يطلق أيضاً على النظرية الفلسفية الأخرى المعروفة باسم « وحدة الوجود » : أعنى النظرية التى تعتبر الله والعالم حقيقة واحدة^(١) ؛ كما أنه يطلق فى بحوث المعرفة اليوم على المذهب القائل بوحدة العلم — أى العلم من حيث هو من غير تمييز بين العالم والمعلوم^(٢)

الفصل العشرون

الميكانيكية والغائية

Mechanism and Teleology

١ — تستند النظرية « الميكانيكية » فى طبيعة الوجود إلى فكرة أن كل ما يجرى فى الكون من حوادث ، وكل ما يظهر فيه من ظواهر ، إنما يتصل بعضه ببعض اتصالاً عِلِّيَّاً أعمى ؛ وأن كل موجود لا يخلو عن أن يكون علة لغيره أو معلولاً له بهذا المعنى ، كما هو مشاهد فى ظواهر العالم الطبيعى . وقد سميت النظرية بهذا الاسم — أعنى الميكانيكية — لأنها تفسر جميع الصّلات التى ترتبط بها الأشياء تفسيراً يرجع بها فى نهاية الأمر إلى قوانين الحركة : وعلم قوانين الحركة هو علم الميكانيكا . ومن هنا تظهر الصلة الوثيقة بين المذهب الميكانيكى والمذهب المادى^(٣) ؛

(١) راجع الفصل الثانى والعشرين . (٢) راجع الفصل السادس والعشرين .

(٣) راجع الفصل السادس عشر .

تلك الصلة التي يشهد بها تاريخ الفلسفة نفسه : حيث يقترن فيه ظهور أحد هذين المذهبين دائماً إلى جانب المذهب الآخر . وإنك لتجد هذا ظاهراً في أقدم مذهب مادی نعرفه في تاريخ الفلسفة اليونانية — أعني به مذهب الذريين أصحاب «لوقبوس» Leucippus و«ديموقريطس» اللذين يفسران الظواهر المادية (التي يسمونها أحوال المادة وأعراضها) بأنها ترجع إلى تحرك الذرات المادية حركات مطلقة غير مقيدة ، وإلى التغيرات الحادثة بالتصادم بينها . ونجده كذلك في الفلسفة الحديثة في نظريتي «هيز»^(١) وصاحب كتاب «نظام الطبيعة» Systeme de la nature^(٢) اللذين لا يخالجهما شك في صحة المذهب الميكانيكي . على أن القول بالميكانيكية البحتة ليس قصراً على الفلاسفة الماديين ، بل قد وجد من ينتصر له من بين فلاسفة الوحدة أيضاً^(٣) كما تشهد بذلك فلسفة اسبنوزا الذي لا يقل في دفاعه عن المذهب الميكانيكي عن «هيز» المادی ؛ فهو ينكر حرية الإرادة — إذا فهمنا من الحرية أنها خروج على قانون العلية العام — كما ينكر وجود غاية في الأشياء تتجه حوادث الكون أو ظواهره إلى تحقيقها . ولكننا نجد اسبنوزا من ناحية أخرى يقول : إن العلاقات الميكانيكية التي ترتبط بها العلل والمعلولات المادية ، يوازيها من جانب الفكر علاقات ترتبط بها الأفكار : ومن هنا يقع اسبنوزا في الخلط بين الفكر والوجود الخارجى ، ذلك الخلط الذى هو أبرز ظاهرة في فلسفته .

٢ — وليس في تاريخ الفلسفة صورة محدودة لمذهب الغاية ، كتلك التي

(١) قارن الفصل الثانى : الفقرة الخامسة .

(٢) وهو «هلباخ» الذى سبقت الإشارة إليه : راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثانية .

(٣) راجع الفصل التاسع عشر .

ذكرناها المذهب الميكانيكي . فإنه في كل حالة يقرر فيها الفلاسفة مبدأ الغائية في الكون ، يعترفون في الوقت نفسه بوجود مبدأ الضرورة (أو العملية الميكانيكية) في بعض نواحيه . فأفلاطون ، الذي يعتبر من غير شك أول فيلسوف غائى في تاريخ الفلسفة ، يرى أن كل شيء قد ظهر في الوجود ، وكل شيء يتم كمال وجوده ، يكون ظهوره وكمال وجوده وقتاً لغاية معينة ، وعلى صورة مطابقة للمثل التى هى النماذج الثابتة للأشياء . ولكنه في الوقت نفسه يرى أن كل ما يظهر في الوجود يظهر مباشرة نتيجة للعلاقات العملية الضرورية . ثم هو يفرق من ناحية أخرى بين المعقول والمحسوس ، على أساس أن العالم المعقول خاضع لمبدأ العقل والغاية ، فى حين أن العالم المحسوس خاضع لمبدأ الضرورة العمياء^(١) .

لكننا نجد الصلة بين ناحيتى الغاية والضرورة فى العالم أكثر وضوحاً وتحديدأ فى فلسفة أرسطو . فالتغير فى العالم الطبيعى يحصل فى نظره عن الحركة الميكانيكية ، وينخضع للقوانين الميكانيكية البحتة . ولكنه بالرغم من ذلك يرى فى تحرك الأشياء نحو كمالها اتجاهأ منها نحو غاية تتم بتمام الصورة التى هى الوجود بالفعل . وبهذه الطريقة يفرض « أرسطو » فكرة الغاية فرضأ على قوانين الطبيعة الميكانيكية . فإن الطبيعة عنده لا تسير على غير هدى ، بل تستخدم كل شيء لتحقيق غاية ما ، ولا يمكن تفسير هذه الغائية العامة إلا على افتراض أن الطبيعة تتجه من تلقاء نفسها نحو أهداف معينة ، أو تعمل لتحقيق أغراض خاصة . ومن أجل هذا لا ينبغى أن تعتبر العلل الميكانيكية — بالرغم من ضرورة وجودها لتحقيق غايات الأشياء — عللاً حقيقية بالمعنى الصحيح ، بل العلل

(١) يقصد بالضرورة هنا ظهور الأشياء المادية على ما هى عليه كنتيجة لازمة للصلة بين العلة والمعلول . (العرب)

الحقيقية هي العلة الغائية . وتشبه هذه النظرية الأرسطية في « الغاية » طائفة من نظريات الفلاسفة الآخرين كنظرية « لينتز » التي يحاول أن يوفق فيها بين الميكانيكية والغائية بنفس طريقة أرسطو ، وكنظرية « لطره » التي تشابه في جوهرها نظرية « لينتز » .

٣ — وقد كان لكنت فضل السبق إلى تحليل فكرة الغائية تحليلاً نقدياً تجريبياً (empirical) وإلى النظر في إمكان تطبيقها على الظواهر الطبيعية : فهو يشرح في كتابه Kritik der Urtheilskraft (نقد القوة الحاكمة) معنى الأحكام العقلية التي تتضمن إشارة إلى الغاية ، وتلك التي تعبر عن تقديرنا للجمال^(١)؛ فيصف « الغائية » في الشيء الطبيعي بأنها أمر داخلي راجع إلى طبيعة الشيء ذاته . فقولنا إن لشيء ما غاية يحققها ، معناه أن ذلك الشيء يطابق فكرتنا عنه ، وأن أجزائه محدودة في صورتها وفي وظيفتها بمجموعه العام^(٢) . وتظهر لنا فكرة الغاية في الطبيعة كما تظهر في الكائن الحي الذي تعمل أعضاؤه ووظائفه وتؤثر أجزاؤه المختلفة بعضها في بعض من أجل المحافظة على نفسه وعلى نوعه . بل إننا ننتقل من فكرة الغاية في الكائن الحي إلى الغاية في الطبيعة برمتها . فننظر إليها على أنها هي الأخرى نظام أُلّف على نحو معين لتحقيق منه غاية عامة . والغاية القصوى التي نعتقد أن العالم يجري نحوها في

(١) قارن الفصل العاشر : الفقرة الثالثة .

(٢) كالساعة مثلاً فإنها مركب ميكانيكي غائي توخى فيها صانعها غاية معينة هي الاستعانة بها على معرفة الوقت . فعنى أنها غائية أنها مطابقة لفكرة صانعها عما يجب أن تكون عليه الساعة ، وأن كل جزء من أجزائها قد صنع على نحو معين بحيث يؤدي الوظيفة الخاصة التي تتطلبها الحركة العامة في الساعة . فتركيب الساعة العام هو الذي يحقق لنا الغاية المنشودة منها ، وهو الذي يحدد من شكل ووظيفة كل جزء من أجزائها : وهكذا الأمر في كل مركب صناعي . (المعرب)

تطوره غاية أخلاقية : لأننا نُلحِّح دائماً في السؤال « بما هي الغاية أو ما هو الغرض » من كيب وكيب حتى نصل إلى هدف أخلاقي ما .

ولا تعارض بين المذهب الغائي والمذهب الميكانيكي ، على شرط ألا نعتبر فكرة الغاية فكرة ثانوية تعيننا على المضي في البحث ، لا أنها مبدأ أساسي^(١) . ولكن إذا نظرنا إلى الغاية من ناحية أنها مبدأ تقضي به طبيعة العقل ، كانت الحالات التي يستحيل فيها التفسير الميكانيكي الصرف (أعلى الأقل التي يستحيل فيها ذلك التفسير في الوقت الحاضر) ، هي أكل الحالات التي تصدق عليها الغائية بهذا المعنى . ولكن النظريتين (الميكانيكية والغائية) في الواقع متكاملتان تساعد إحداهما الأخرى ؛ إذ الغاية هي التي تكشف لنا عن العلاقات العلية بين الأشياء (وجود العلاقات العلية من افتراض النظرية الميكانيكية) .

نعم قد ينجح الفرق تماما بين ما نسميه «غائيا» وما نسميه «ميكانيكيا» في نظر عقل أعلى من عقولنا ، وهذا هو الاتجاه الذي اتجه به بعض المناطقة الحديثين أمثال « سيجفارت » و « فنت » في تعريفهما للغائية والعلية .

٤ — وقد طغت فكرة العلية الميكانيكية وازداد نفوذها في التفكير الفلسفي عند ما كشف العلم أن حياة الكائن الحي يمكن تفسيرها تفسيراً ميكانيكياً ، وبعد أن مهد «ديكارت» لهذا الرأي بقوله : إن الحيوان مجرد آلة من الآلات . ولكن نظرية أخرى عارضت نظرية ديكارت — أعني النظرية الحيوية التي اعتبرت جميع ظواهر الحياة خاضعة لمبدأ آخر غير المبدأ الميكانيكي ، وأطلقت على ذلك المبدأ اسم « القوة الحيوية » ؛ فوضعت بذلك حداً فاصلاً بين الكائن الحي وغير الحي . وترى هذه النزعة واضحة على الأخص في فلسفة «شيلنج» الطبيعية التي فسر

(١) راجع الفصل الرابع الفقرة الثالثة .

بها نشأة المملكة الحيوانية وأنواعها . غير أن فكرة « القوة الحيوية » لم تكن — لسوء الحظ — عوناً ، بل كانت عائقاً للبحث العلمى . فلم يكن لها من القيمة فى تفسير الحياة العضوية أكثر مما كان لنظرية « القوى العقلية » — التى سادت فى القرن الثامن عشر — من قيمة فى تفسير الظواهر النفسية (السيكولوجية) . ولذلك نرى أن علماء الفسيولوجيا فى العصر الحديث ، وعلى رأسهم « لطفه » ، قد خطوا بهذا العلم خطوة جريئة فى سبيل النهوض به ، لما اتخذوا النظرية الميكانيكية قاعدة يسترشدون بها فى دراستهم للظواهر الحيوية . ثم إنه فى الوقت الذى ظهر فيه ذلك النفور من المذهب الحيوى فى علم الفسيولوجيا ، ظهرت بوادر التفسير الميكانيكى للظواهر النفسية فى علم النفس : فقد هجر الفلاسفة فكرتهم القديمة عن « القوى العقلية » هجراً تاماً ، واضطلع هر بارت بكتابة « علم نفس » جديد يصح أن نطلق عليه اسم علم ميكانيكا العقل^(١) .

ولم يمض زمن طويل حتى قضت نظرية « دارون » فى التطور على الاعتقاد الذى كان سائداً بين العلماء — أعنى الاعتقاد بأن وجود غاية بعيدة يتجه إليها الكائن الحى فى نموه ، أمر يستطيع الإنسان ملاحظته بالفعل . فظهور المملكة الحيوانية بمظهر الكائنات الغائية لم يكن — على حد قول النظرية « الدارونية » — عن طريق التحديد الاقتصادى فى الجهود الذى يبذله الحيوان لتحصيل غاية مطلوبة له . بل عن طريق إسرافه فى بذل ذلك الجهود على غير هدى ، وصل الحيوان تدريجياً إلى الحالة التى نصفه فيها بأنه مخلوق عاثر . فلا يتطور من الكائنات إلا ما كان فيه الاستعداد على البقاء فى معركة الانتخاب الطبيعى ، ولا يستطيع البقاء والثبات فى هذه المعركة إلا ما كان

(١) قارن الفصل الثامن : الفقرة السابعة .

تكوينه تكويناً غائباً إلى أقصى حد . ولكن هذا التركيب الغائب ليس إلا واحداً من تراكيب كثيرة أخرى ، وليست الغائبة فيه إلا أمراً اكتسبه بطريقة تغير عرضي بحث طراً على فصيلته أو نوعه . هذا ، وقد ظهرت في السنوات الأخيرة نزعات جديدة نحو المذهب الحيوي مرة أخرى ، فإن نظرية دارون لم تقدر العوامل الداخلية التي تؤثر في تطور الكائن الحي حق قدرها ؛ ولذلك ظلت مشكلة الحياة بعيدة عن أن تحل كما كانت الحال منذ مائة سنة مضت .

٥ — وقد يدعى بعض الناس ، ويجزمون في دعواهم ، أن نظرية الغاية لم يجد يوجد ما يبررها بعد ظهور المذهب الميكانيكي . ولكن لا يقول بهذا إلا جاهل بمحاث التاريخ ، ضعيف البصر بأمنور الفلسفة . فإن الناظر في فلسفة « لينتز » يرى أنه كان يعتقد أن للقوانين الميكانيكية مجالا آخر أوسع بكثير من ذلك الذي نحصرها فيه اليوم . والناظر في فلسفة « كنت » يرى أنه أدرك تمام الإدراك الاتجاه العام الذي يتجه نحوه التقدم (الإنساني) في العصر الحديث . بل الناظر في فلسفة « لطره » يرى أنه بالرغم من نقده البديع لنظرية « القوة الحيوية » ، وبالرغم من فكرته الميكانيكية البحتة عن الحياة العضوية ، كان فيلسوفاً غائباً في فلسفته من أولها إلى آخرها . ويلزم من هذا أنه لابد من طريقة ما يمكن التوفيق بها بين هاتين النظريتين اللتين تشرعان الظواهر الطبيعية . ولكننا قبل أن نعرف مدى إمكان هذا التوفيق يجدر بنا أن نحدد معنى الغائية ، ومعنى الميكانيكية (أو العلية) ، بصورة أكثر وضوحاً ودقة .

أولاً : إننا نفهم من العلية علاقة خاصة بين طرفين يتصور أحدهما — وهو العلة — سابقاً في وجوده الزماني على الطرف الآخر الذي هو المعلول بطريقة مطردة^(١) . ولكننا لا ندعى أن هذا التعريف للعلية يجعل العلاقة بين أي شيئين

(١) راجع الفصلين : السادس عشر : الفقرة السابعة : والثامن عشر : الفقرة الثالثة .

يتصلان اتصال العلة بالمعلول واضحة خالية من كل لبس . نعم ، نحن نفترض أن العلة تُحدثُ في كل حالة تقع فيها معلولا خاصا . (ويجب ألا ينسى القارئُ أن هناك حالات تعمل فيها ظروف مختلفة على إحداث معلول واحد مشاهد) . ولكن العكس غير صحيح ، وهو أن معلولا من المعلولات يحدث على الدوام عن علة واحدة . بل إن الحوادث الواقعية تؤيد ما يخالف ذلك تماما : أعني أن المعلول الواحد قد يحدث عن علل كثيرة مختلفة . ويلزم منه أننا نستطيع دائما أن نستنتج المعلول إذا عرفنا علته أو علله الكاملة ، ولكننا لا نستطيع أن نستنتج العلة إذا عرفنا المعلول .

٦ — وقد يكون في إمكاننا التغلب على هذه الصعوبة في علمنا بالكائنات غير الحية ، نظراً إلى ما نشاهده من الاطراد في وقوع الظواهر الطبيعية في هذا المحيط . ففي علم كعلم الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء ، يستطيع العالم أن يطمئن إلى استنتاجه العلة من المعلول اطمئنانه إلى استنتاج أى معلول من علته . ولكن الأمر بخلاف ذلك تماما في علوم الكائنات العضوية : فإننا في هذه العلوم نبدأ دائما بالمعلول الذي نسميه « حياة » أو « محافظة على الذات » أو « محافظة على النوع » أو « صورة » أو ما شا كل ذلك . أما العلل التي تؤدي إلى المعلول المبحوث فيه فكثيرة ومتغيرة ، بحيث يستحيل علينا أن نستنتج واحدة منها على وجه اليقين . ولهذا لا يغنى التفسير الميكانيكي البسيط شيئا في شرح الظواهر الحيوية مهما كان اعتقادنا بأن هذه الظواهر تخضع في نهاية تحليلها إلى قانون العلية كما تخضع له ظواهر الطبيعة الجامدة . زد على ذلك أن مثل هذا التفسير مستحيل من الناحية العملية .

أما « الغائية » فهي أيضاً نسبة ذات طرفين يتوقف أحدهما على الآخر ،

فهى لذلك لا تتعارض تعارضاً تاماً مع العلية . وطرفا الغائية هما الغاية والوسيلة اللتان تربطهما رابطة لا تقل فى قوتها عن الرابطة بين العلة والمعلول ، كما يتضح ذلك من الأفعال الإنسانية الإرادية التى تحقق لأصحابها غايات معينة بواسطة وسائل يختارونها دون غيرها لموافقته لتلك الغايات . غير أن الفعل الغائى يمتاز (عن الفعل الميكانيكى أو العلى البحت) بأننا نستطيع دائماً أن نتنبأ بنتيجته (التى هى بمثابة المعلول فى الفعل العلى) ، فإن الصفة الأساسية للغاية هى أنها يمكن التنبؤ بنتيجة الفعل الذى يحققها . فالتفكير فى الغاية يدعو إلى القيام بطائفة من الأفعال التى يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً عالياً ، وهذه بدورها تؤدى إلى نتيجة نقول إنها النتيجة المطلوبة .

وميزة أخرى يمتاز بها الفعل الغائى ، وهى أنه يقتضى فى أغلب الأحيان اختيار وسيلة أو طريقة خاصة من وسائل أو طرق متعددة ، يصلح كل منها لتحقيق الغاية المقصودة . وهذه الوسائل نفسها غائية إذا نظرنا إليها من ناحية النتيجة التى يمكن أن يؤدى إليها كل منها . ثم إن هذه الغائية تختلف فى درجاتها باختلاف الوسائل التى تحقق غاية معينة ، بأن يكون بعضها آكد أو أسرع أو أسهل من البعض الآخر فى تحقيق الغاية المطلوبة .

٧ — فإذا قارنا العلاقة العلية بالعلاقة الغائية التى توازيها ، وجدنا أن الاختلاف فى الدرجة لا دخل له مطلقاً فى العلاقات العلية أو الميكانيكية^(١) فإن

(١) بمعنى أنه لا يقال فى العلاقات العلية (أو الميكانيكية) البعثة إن العلة الفلانية آكد أو أسرع أو أسهل فى وقوع المعلول الفلانى من العلة الأخرى : فإذا استعملنا هذه الصفات التى تدل على التفاوت فى الدرجة ، فقد نصبنا فكرة الغاية فى أذهاننا وأضفناها إلى فكرة العلية : إذ نقول إنها أسرع أو آكد أو أسهل من غيرها . أى بالنسبة إلى غاية تتوخاها . (المعرب)

فكرة الميكانيكية قاصرة على العلاقة المحدودة غير الغامضة التي أحد طرفيها علة والآخر معلول ، في حين أن الفكرة الغائية قائمة على افتراض أكثر من وسيلة واحدة ، أو أكثر من حيلة واحدة تتحقق بها غاية من الغايات ، وإن اختلفت تلك الوسائل في درجة تحقيقها لتلك الغاية كما أسلفنا .

ولكن يجب ألا نفترض مع ذلك أن توقع نتيجة معينة لفعل من الأفعال — وهذا لا يكون إلا في الأفعال الصادرة عن الكائنات التي تستطيع التفكير والإرادة — شرط ضروري في وقوع تلك النتيجة ، فإن أفعالنا التي توشك أن تكون ميكانيكية بمحتة (كالأفعال الناشئة عن العادة أو الغريزة) لا يظهر فيها أثر للتفكير في الغاية ، ومع ذلك هي أفعال لا تخلو بالفعل من الغائية . كما أنه يجب ألا نعتقد أن حكمنا على أى شىء بأنه غائى ، يقتضى أننا نعلم تمام العلم الغاية منه والوسيلة التي تحقق هذه الغاية ، بل يكفي في الحكم أن نشاهد في الواقع سلسلة من الحوادث أو الظواهر متصلة بعضها ببعض اتصالاً منظماً .

فيلزم من كل ما تقدم أن الميكانيكية والغائية لا يتعارضان كل التعارض ، بل تكمل إحداها الأخرى على صورة تساعدنا على فهم الاثنين معاً .

٨ — والأولى بنا إذن ألا نعتبر نظريتي العلية والغائية متقابلتين تقابل الأضداد ، بل الوجوب أن ننظر إلى العلية على أنها مفهوم أعم من الميكانيكية والغائية جميعاً ، وأن الميكانيكية والغائية مفهومان مندرجان تحتها ، بمعنى أن الميكانيكية علمية ضرورية صريحة ، والغائية علمية ضرورية غير صريحة^(١) .

(١) الميكانيكية علمية صريحة لا لبس فيها ، بل هي العلية بالمعنى الدقيق ، إذ يتحقق فيها معنى العلة والمعلول على الوجه الأكمل . أما الغائية فالعلمية فيها غير صريحة : فهي من ناحية مثل الميكانيكية في أن لها وسيلة وغاية وها بمثابة العلة والمعلول . ومن ناحية أخرى فيها عنصر الاختيار الذي يخرجها عن دائرة العلية المحضة : ففيها الضرورة من ناحية أن وسيلة ما إذا =

ولا تؤدي بنا فكرة الغاية إلى نوع من التجريد الميتافيزيقي إلا في حالة واحدة ، وهي الحالة التي نفترض فيها أن كل الظواهر الطبيعية ظواهر غائية يدرك ما تتجه إليه من الغايات على نحو ما يدرك الإنسان غايته من أفعاله الإرادية وتصرفاته . كأن نعتقد مثلاً أن في كل كائن القدرة على إدراك غاية يسعى إليها : وعن طريق هذا الإدراك ينظم أفعاله وتصرفاته . أو نعتقد أن العالم كله خاضع لعقل أعلى يدره ويعين له غاياته التي تتحقق في ظواهره الطبيعية . نعم لو فكرنا هذا التفكير ، لتحولت فكرتنا في العلية إلى نظرية ميتافيزيقية (فلسفية) . ولكن يجب أن نلاحظ أنه بينما يتناقض الفرض الأول مع ما نشاهده من الحقائق الواقعية ، يمكن التوفيق بسهولة بين الفرض الثاني والنتائج التي وصلت إليها العلوم الجزئية . فإن فكرة وجود تدير عام في الكون صحيحة ، حتى ولو لم نذهب إلى الحد الذي ذهب إليه « كُنت » في تحديد الغاية التي يتجه إليها العالم في جملته . وقد حاول الفلاسفة محاولات غريبة في تحديد الغايات التي يمكن لعقل عام مدبر للكون أن يريد لها منه . وعن هذا نشأت الصعوبات الحقيقية في تذييل أية نظرية فلسفية في طبيعة الكون بنظرية دينية .

والذي يستنتج من كل ما تقدم هو أن حكمنا على أي شيء بأنه خال من الغاية — بالمعنى الدقيق لهذه العبارة — إما معناه أن ذلك الشيء ميكانيكي صرف ، أو أننا افترضنا خطأ وجود علاقة غائية بين الظواهر الطبيعية (التي تؤدي إلى وجوده) حيث لا توجد هذه العلاقة .

٩ — وقد يُعترض بعد كل ما ذكرنا من التحليل لنظريتي الميكانيكية

== اختبر لزم عنها غاية معينة — كما يلزم العلول عن علته ، وفيها عدم الضرورة ، بمعنى أن الفعل الناتج لا يتعبد بوسيلة خاصة بتحقيق الغاية منه ، إذ لصاحبه القدرة على اختيار وسيلة أخرى يرى أنها أوفق لتحقيق غايته . (المعرب)

والغائية ، بأن الفرق بينهما لا يزال غامضاً . فقد يقال مثلاً إن المعلول قد يظهر عن علل كثيرة مختلفة حتى في حالة الظواهر الميكانيكية البحتة مثل الظواهر الطبيعية والكيميائية^(١) . فدرجة معينة من الحرارة مثلاً قد تحدث بالدلك أو بالتسخين أو بمرور تيار كهربائي . ولكننا نرد على هذا الاعتراض بالأمور الآتية :

أولاً : أن المعلول في كل هذه الحالات ليس في الحقيقة ظاهرة ثابتة تحدث باطراد في أشد الظروف اختلافاً ، بل هو ظاهرة مؤقتة وعرضية — إن صح هذا التعبير — مثل العلة التي أحدثته^(٢) .

ثانياً : أن ظاهرة المحافظة على الذات (في الكائن العضوي) لا نظير لها في الكائنات غير العضوية ، حيث لا يمكن حماية الكائن غير العضوي لنفسه من عوامل البيئة المحيطة به ، وحيث لا نستطيع أن ننسب إلى مجموع أجزائه أو ظواهره وظيفة واحدة عامة تحدد وظائفه الأخرى أو تتحد بها . زد على ذلك أننا لا نجد في عالم الكائنات غير العضوية تلك الصفة الهامة التي تمتاز بها الكائنات العضوية وهي الاستعاضة بوظيفة من الوظائف الخاصة عن وظيفة أخرى .

ثالثاً : أن القول بأننا نعلم المعلول في ظواهر الكائنات غير العضوية أكثر

(١) وقد ذكر أن ذلك من مميزات الغائية لا الميكانيكية : فإن أمكن وجوده في الظواهر الميكانيكية (كما يقول المعارض) فقد أشكل الأمر وانهم وأصبح الفرق بين الظواهر الميكانيكية والغائية غامضاً غير محدود . (المعرب)

(٢) يوضح هذه العبارة ما ذكره المؤلف بعد ذلك من الأفعال الغائية كفعل المحافظة على النفس أو النوع ، فإن مثل هذا الفعل ظاهرة ثابتة تتحقق باطراد تحت أشد الظروف تغيراً . بل إن الكائن الحي يغير في ظروفه — إذا لم تسفه في تحقيق هذه الغاية — وبشكلها بحيث تضمن له البقاء بقدر ما يستطيع . (المعرب)

من علمنا بالعلة قول غير صحيح . وأضعف منه أن يقال إن العلول وحده هو الشيء الذى نعرفه : فإن العلول لا يكون أبداً إلا نقطة انتقال لا تقع عليه الملاحظة الإنسانية أكثر مما تقع على الظروف التى تؤدى إليه . ولهذا الأسباب كلها ، يتبين لماذا قصرنا الفكرة الغائية على الكائنات العضوية : أو لماذا — إذا قلنا بوجود الغائية فى الطبيعة كلها — لا تنطبق فكرة الغائية إلا على بعض نواحى العالم أو بعض مبادئه .

وليس من شك أيضاً فى أن أحكامنا التقديرية لها أثرها فى هذا الموضوع ، إلى جانب الأدلة النظرية البحتة . فإن الحياة والمحافظة على النفس أو على النوع لها من القيمة ما ليس للموت والفناء ، ومن الطبيعى أن نعتبرها الغاية التى يجب أن تتحقق بكل الوسائل الممكنة . ولكننا ناقشنا موضوع الغائية بعيداً عن هذه النقطة (نقطة القيم) لأن غرضنا هنا شرح الناحية النظرية وحدها ، ولأن الحقائق الواقعية نفسها تمدنا بما يكفى فى تفسير الفرق بين المذهب الميكانيكى والمذهب الغائى ، أو بما يكفى فى البرهنة على وجود ذلك الفرق .

ولاشك كذلك فى أن تطبيق فكرة الغائية فى علم الحياة قد عاد ببعض الفائدة على هذا العلم ، لأنها فكرة تساعدنا على كشف حقائق هذا الميدان وتفسر لنا الظواهر المعقدة فيه . كما أنه لاشك فى أن تطبيق هذه الفكرة فى علوم الكائنات غير الحية قد أدى فى أغلب الأحيان إلى أخطاء فاحشة . وإذا أردنا أن ندرك هذا الأمر على الوجه الصحيح ، وجب أن ننظر إلى الصلات التى ترتبط بها الكائنات غير الحية نفسها ، لا إلى أية فكرة عملية نفرضها على هذه الكائنات فرضاً .

الفصل الحادى والعشرون

الجبر والاختيار

Determinism and Indeterminism

١ — يتصل مذهب الجبر والاختيار من بعض الوجوه بمذهبى الميكانيكية والغائية المتقدمى الذكر . فإن مذهب الجبر يؤيد فكرة العلية العامة ويرد كل شىء فى الوجود إلى العلة والمعلول ، أو المقدمات والنتائج ، والبواعث والأفعال . أما مذهب الاختيار فيرى أصحابه أن بعض الأفعال الإنسانية — وهى الأفعال الإرادية — على الأقل — ممكنة الوجود^(١) معتمدين فى ذلك على بعض الحقائق التى نشاهدها فى حياتنا الخلقية . ولكن الصلة بين مذهبى الجبر والاختيار من جهة ، ومذهبى الميكانيكية والغائية من جهة أخرى ، ليست قوية كما قد نظن . فإننا قد لاحظنا أن مذهبى الميكانيكية والغائية يمكن التوفيق بينهما بإدخالهما معاً تحت فكرة واحدة أهم منهما هى فكرة العلية . ولاحظنا من تاريخ الفلسفة أيضاً أن أنصار مذهب الجبر ليسوا دائماً من أتباع النظرية الميكانيكية وحدها ، بل إن بينهم عدداً كبيراً من أتباع النظرية الغائية . أما الصلة البارزة القوية فهى التى بين النظرية الميكانيكية ومذهب الجبر ؛ فإن القول بالميكانيكية كثيراً ما يشق لنفسه طريقاً إلى «جبرية» من نوع القول بالقضاء والقدر (Fatalism) الذى يعتبر العالم دائرة مقفلة من الحوادث يتصل بعضها ببعض اتصالاً علياً بحيث لا دخل لاختيار الإنسان فيه ، وأن كل ما يحدث من الحوادث قد قُدِّرَ

(١) أى ليست ضرورية حتمية الوقوع .

أزلاً وأحصى عدداً ، كما لو كان نتيجة لعملية حسابية عظمى قام بها عقل حاسب . وإنك لتجد هذه النزعة ظاهرة كل الظهور في فلسفة « هلباخ » صاحب كتاب « نظام الطبيعة »^(١) ، فإنه يدافع في هذا الكتاب عن نظرية الجبر دفاعاً حاراً ويحاول إقناع قرائه بصحتها . ولن نعمل في معارضتها هنا بأكثر من أن نرجع بالقارئ إلى الحجج التي ذكرناها في الفصل السابق^(٢) . فقد أوضحنا هنالك أن في العالم صلات غير الصلات الميكانيكية البحتة ، ويلزم منه أنه يستحيل علينا أن نتجاهل أثر الأفعال المختلفة التي تصدر عن الإنسان (بل وعن سائر الكائنات الحية) في تحديد ما نسميه « مجرى الحوادث » .

ويطلق مذهب « الاختيار » عادة على مذهب في طبيعة الإرادة الإنسانية لأن العملية النفسية التي نسميها « عملية الاختيار » لا تلعب دوراً هاماً إلا حيث توجد الإرادة ، ولأن المفاهيم الأخلاقية والقانونية كالفضيلة والرياسة والتبعية والحساب ونحوها ليس لها معنى إلا في عالم الإرادة — أى في عالم الاختيار .

٢ — ولم تلق مسألة حرية الإرادة (الاختيار) عناية كبيرة في فلسفة القدماء . فإن الذي أثاره فلاسفة اليونان وأجابوا عنه ، كان مسألة الخير والشر في الأفعال لا مسألة الجزاء والاستحقاق . ولم ينصبوا مُثْلَهُم الأخلاقية العليا في درجة من السمو بحيث يبدو الوصول إليها متعذراً إلا على القليل من أفراد الناس ، ولذلك لم تكن فلسفتهم الخلقية بحاجة إلى أن تواجه مشكلة من أقوى المشكلات : أعنى مشكلة المقابلة بين العمل والنية ، حيث يقصّر الإنسان في الوصول إلى غايته مع توفر النية وتوجيهها إلى تحقيق أكبر خير ممكن . ولكن المقابلة بين العمل

(١) *Système de la nature* : راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثانية .

(٢) راجع الفصل العشرين : الفقرة السادسة وما بعدها .

والنية مسألة لا مفر منها . وإذا نظرنا إليها من الناحية التاريخية ، وجدنا أنها دخلت إلى الأخلاق عن طريق المسيحية^(١) ، وأنه منذ ظهورها ظهر النزاع بين فكرتي الجبر والاختيار في جميع عصور الفلسفة . وسنعرض فيما يلي لأهم الأدوار التي صر بها ذلك النزاع فنقول :

أنكر «اسبينوزا» حرية الإرادة إنكاراً باتاً ، لأن مذهبه الفلسفي العام يؤدي به ضرورة إلى فكرة صريحة في الجبر . أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي إليه . وكما تلزم الخواص الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث ، كذلك يلزم سلوك كل كائن حي من محض طبيعته ، ولليبنتز نظرية في الجبر لا تختلف كثيراً عن نظرية اسبينوزا ، ولكنه يميز بين جبرية الأفعال الميكانيكية الصرفة ، وجبرية الأفعال التي تبعث عليها بواعث (خلقية) . ويرى أن البواعث لا تحمل الإرادة الإنسانية على العمل بطريقة ميكانيكية محضة ، كما لا تحمل القضية الهندسية الناظر فيها على الاعتراف بصحتها . ومعنى هذا أن البواعث تحركنا إلى العمل ، ولكنها لا تدفعنا إليه دفعا .

أما المفكرون الأحرار فقد اعترفوا في فلسفتهم وديانتهم العقلية بحرية الإرادة الإنسانية ، كما اعترفوا بخلود النفس ووجود الله . وقد حاول رجال هذه المدرسة أن يثبتوا إمكان الاختيار للإنسان بأدلة التجأوا فيها إلى التشبيه والتمثيل . فقال «تتنز» Tetens^(٢) مثلاً إن الإرادة تشبه لولباً من الصلب يتوقف اتجاه حركته

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الرابعة .

(٢) نقولاًوس تتنز (١٧٣٦ — ١٨٠٧) كان أستاذاً لعلم الطبيعة في «يوترو» ثم صار بعد سنة ١٧٧٦ أستاذاً للفلسفة في كييل . وفي سنة ١٧٨٩ عين مستشاراً للكلية المالية في كوبنهاجن وبقى بها حتى مات : قارن الفصل الثامن : الفقرة السابعة .

على الأشياء التي صادف وجودها حوله ، ولكن قوته على الحركة أمر ذاتي له وداخل في طبيعته . فالذي يعين اتجاه الإرادة هو ذاتها . وكما أن الماء يسيل من الإناء الممتلئ به في الجهة التي يجد له فيها منفذاً ، ولا يسيل نحو هذا المنفذ إلا إذا وقع ضغط من الماء نفسه على الموضع الذي يسيل فيه ، كذلك الإرادة يجب أن نتصورها على أن فيها القوة على الفعل في الاتجاه الذي توجد فيه هذه القوة ، وإن كان فعلها لا يتحقق إلا لسبب عارض أو ظرف طارئ .

٣ — أما « كنت » فيضع الحرية الإرادة أساساً جديداً يختلف فيه عن غيره ، فإنه يبتدىء فلسفته الخلقية بفكرة القانون الأخلاقي أو « الأمر المطلق » الذي يتطلب من الإنسان طاعة عمياء لا هوادة فيها ، ثم يقول إن هذا القانون : أعني الأمر المطلق وما يتطلبه من فعل — لا معنى لها إلا إذا افترضنا في كل لحظة من لحظات حياتنا إمكان تحققه . ولكن أين يتصور إمكان تحقق القانون الأخلاقي ؟ ليس في عالم التجربة الذي يخضع لقانون العلية العام ، لأن طبيعة العلية تتعارض مع وجود أي قانون مطلق : بل يجب ، لكي تتحقق الحرية على الوجه الأكمل ، أن يوجد عالم غير العالم المحسوس ، وهو عالم « الأشياء في ذاتها » : ومن هذا العالم الإرادة . فالإرادة في ذاتها حرة ، ولكنها من حيث هي ظاهرة من الظواهر ، (أي من حيث هي خاضعة للتجربة) خاضعة لقانون العلة والمعلول .

وقد وضع « شو بنهور » نظرية قريبة الشبه جداً بنظرية « كنت » ، لأنه ميز هو الآخر بين عالمين : عالم الظواهر الخاضع لحدود الزمان والمكان والعلية ، وعالم الحقائق في ذاتها ، وهو غيب محض لا سبيل إلى معرفته . وتبتدىء حرية إرادة الفرد في نظره من اللحظة التي يقع فيها أول اختيار له ، فتتعين بها صفاته

الأخلاقية فيما يلي ذلك من الزمن ، وتصدر عن هذه الأخلاق الثابتة أفعاله .
صدور المعلول عن علته .

ويرى « هربارت » أن مذهب الجبر هو المذهب الأخلاقي المعقول ، لأن غيره من المذاهب لا يصلح اتخاذه أساساً لأي نظام حقيقى فى التربية الإنسانية ، ولأنه هو المذهب الوحيد الذى يحول دون إرجاع كل شئ إلى أسباب ميكانيكية أو أسباب غير معقولة .

أما « لطره » فيذهب مذهب الاختيار ، لأنه يرى أن لا معنى للحكم الخلقى على الأفعال الإنسانية ، ولا لمحاسبة الناس على سلوكهم ، واعتبارهم مسئولين عن أعمالهم ، إلا باقتراض حرية الإرادة . نعم إن الحرية معنى لا يمكن تفسيره ، والسكن يجب علينا أن نبرهن — وفى استطاعتنا أن نبرهن — على أنها يمكن التوفيق بينها وبين القانون التجريبي العام الذى هو قانون العلة والمعلول .

والمذهب الغالب فى الوقت الحاضر فى دوائر علم النفس والفلسفة العامة والأخلاق هو مذهب الجبر ، وإن كان مذهب الاختيار لا يزال مأخوذاً به فى دوائر القضاء والدين ، وفى نظر الرأى العام .

٤ — هذا ، ويمكن النظر فى مسألة حرية الإرادة من ثلاثة وجوه : الوجه الفلسفى (الميتافيزيقى) والوجه النفسى (السيكولوجى) والوجه الأخلاقى . ولكن يجدر بنا قبل الخوض فى هذه المسائل أن نذكر أن الذى دعا الفلاسفة إلى الكلام فى حرية الإرادة ، وإخراجها بهذه الصفة عن قانون العلية العام ، هو ما لاحظته الإنسان فى نفسه من بعض نواحي الحياة الخلقية التى لا تخضع لهذا القانون . ولو كانت خاضعة له لما جرؤ أحد على القول بوقوع الاستثناء فيه . أما الحجج الفلسفية التى يستند إليها الأخلاقيون فى قولهم بحرية الإرادة فهى حجج

ناقصة ضعيفة ، لأنهم يفرضون حرية الإرادة فرضاً ، ثم يحاولون البرهنة عليها ولا يتجاوزون هذا الحد . ثم إن الطريقة التي يسلكونها في التدليل على مطلوبهم لا هي بالطريقة العلمية ولا بالكافية (في إقناع خصومهم) ، لأنهم إما يلجأون إلى التشبيهات والاستعارات ، أو يفترضون وجود عالين يسمونها عالم الظواهر وعالم الحقائق في ذاتها ، ويفترضون أن الحرية شيء فوق مقدور العقل إدراكه أو البرهنة عليه بالمعنى الصحيح لكلمة البرهان ، لأن الحرية في نظرهم لا تكون حرية بمعناها الدقيق لو كانت نتيجة لازمة من مقدمات افترضناها ، أو لو أمكن إدخالها تحت قانون ما أعم منها .

وقد يقولون أحياناً إن « الضرورة » (التي يدعيها خصوم الحرية) ليست إلا من خلق العقل : أى ليست إلا وليدة تلك القوة التي بها ندرك العالم ، أما العالم نفسه فليس فيه أجزاء^(١) . وجوابنا عليهم أن نقول إنه يستحيل علينا أن نتكلم عن أشياء لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وضع قيمة لها : وإذن فإما أن نقول إننا لا نستطيع تعريفاً لتلك الأشياء التي يسمونها « حقائق في ذاتها » ، وبذلك لا يكون للحرية أى مفهوم في أذهاننا (لأنها من تلك الأشياء) ؛ أو نقول إننا نعتبر مثل هذه الأشياء مما يمكن العلم به ، ويلزم منه أن نفترض أنه لا بد من وجود صِلَاتٍ مطردة بينها . زد على ذلك أن ادعاء هؤلاء الفلاسفة وجود عالين مختلفين — هما عالم الظواهر وعالم الحقائق في ذاتها — لا يبرر وجود الحرية بمعناها الأخلاقي الخاص ، أى حرية الإرادة الإنسانية التي هي موضوع بحث علماء الأخلاق والفلاسفة : وهؤلاء هم الذين يبحثون الإرادة

(١) أى حتى يقال إن الجزء الفلاني منه ضرورى أو غير ضرورى للجزء الآخر أو للعالم في مجمله . (المعرب)

من هذه الناحية الخاصة : أى أنهم لا يعنيهـم الحرية بمعناها العام الذى قد تشترك فيه الكائنات جميعها على حد سواء : أعنى الحرية بمعنى مطلق التحرر من القيود ، فإن هذا المعنى قد يصدق فى الحجر عند سقوطه ، كما يتحقق فى الإرادة الإنسانية حال اختيارها .

وايست أدلة علماء النفس فى إثبات حرية الإرادة بأفضل من أدلة الفلاسفة ؛ فإن علم النفس يقول بحرية الإرادة على أساس أن الإنسان يختار من بين الأفعال المتساوية فى الإمكان واحدا منها ، ولكن التأمل الباطنى فى الفعل الإرادى ، كثيراً ما يكشف لنا أن الباعث على اختيار فعل من الأفعال دون غيره ، إنما يرجع إلى وجود سبب خاص ؛ فإذا لم ندرك تأثير ذلك السبب ، أو لم نتذكره ، وافترضنا وجوده قياساً على الأسباب التى ندرك أنها تؤدى إلى مسبباتها ، فقد سلكنا فى ذلك الافتراض مسلكاً علمياً لا غبار عليه .

هـ — ثم إننا لا ندرك من حياتنا الباطنية دائماً إلا جزءاً يسيراً ، ولذلك لا نجد صعوبة على الإطلاق فى وصولنا إلى الاستنتاج السابق (أى استنتاجنا أن اختيار الإرادة مسبب بأسباب داخلية خاصة) . انظر مثلاً إلى ما نسميه عادة « خلق » الشخص ، فإنه لا يبدو لنا — عند التأمل — أنه مركب من عناصر يمكن تحليلها تحليلًا واضحًا جلياً ، بل يظهر بمظهر القوة التى يتركز فيها تكوين الشخص العام ؛ ولا يدلنا ذلك القدر الضئيل الذى يظهر من هذه القوة فى حياتنا الشعورية ، على ما تحتويه من العناصر أو ما هو كامن فيها من النشاط . ثم إن النزاع الذى يبدو أنه قائم بين حياتنا الباطنة والجوهر المقوّم لها ، تؤيده من ناحية أخرى حقيقة لا يتطرق إليها الشك ، من حقائق الحياة النفسية ذاتها : أعنى استقلال هذه الحياة إلى حد كبير جداً عن العوامل الخارجية ، أو العوامل

العرضية . وأبسط مثال على عدم تأثرنا بقوة العوامل الخارجية ، أننا كثيراً ما نتوجه بكل انتباهنا إلى شيء من الأشياء هو في ذاته حقير وضعيف ، مع وجود أشياء أخرى إلى جانبه هي أعظم وأقوى . ومن هذا القبيل أيضاً ما نشاهده من انغماس رجل العلم في مسألة علمية ، أو الشاعر في معنى شعري ، بحيث يغلقان باب الشعور دون كل مؤثر خارجي مهما كانت قوته ، ويحولان دون وصوله إليه

وليس من شك في أن القائلين بالجبر عن طريق القضاء والقدر (Fatalists) يغفلون الحقائق التي أشرنا إليها تمام الإغفال ، وأن القائلين بالجبر الذاتي لا يقدرون لها الأهمية التي تستحقها ؛ فهي دلائل واضحة على أن الإرادة الإنسانية حرة مطلقة الاختيار ، بمعنى أنها مستقلة عن العوامل الخارجية التي تحيط بصاحبها . ولكن يجب في الوقت نفسه أن نلاحظ أن هذه الحرية ليست الحرية التي يقول بها أصحاب « الاختيار » ؛ فإن الحرية التي نتكلم عنها هنا ، تظهر حتى في الأفعال التي ليست منوطاً لحكم خلق أوقانوني (كما هو الحال في أفعال الحيوان الإرادية) . كما أنه يجب أن يُلاحظ أن الحرية بهذا المعنى لا تساوي صدور الفعل عن غير أسباب على الإطلاق ؛ بل هي الحرية التي نعنيها عندما نقول إن الإرادة الإنسانية في اختيارها تخضع لسلطان العقل ، لأنه هو الذي يوجهها ويوجه الأفعال الصادرة عنها . ولكن من ناحية أخرى تدلنا التجربة على أن للظروف الخارجية أثراً غير قليل في أفعالنا وتصرفاتنا ، وإن كن ذلك الأثر يختلف قوة وضعفا باختلاف أفراد الناس . ويلزم مما تقدم أننا لا نستطيع أن نشك في إمكان حرية الاختيار في الأفعال الإرادية : أي حرية الاختيار بالمعنى الذي حددناه لهذه الكلمة . وتظهر هذه الحرية ظهوراً واضحاً عندما تتوافر البواعث النفسية على فعل من الأفعال ، وتقوى إلى درجة لا يمكن في الحالات

العادية مقاومتها ، وتستمد قوتها إما من عامل خارجي يثير اهتمامنا بالفعل ، أو لشعورنا بقيمة خاصة له .

٦ — ويقتضى مذهب حرية الإرادة من الناحية الخلقية وصف أفعال الإرادة بالحسن والقبح^(١) فإن الإرادة من حيث هي ، تستطيع أن تفعل الحسن والقبيح على السواء . فإذا اتجهت النية إلى الخير ، وُصِفَ الفعل بالحسن مع إمكان اتجاهها إلى طريق آخر . وإن اتجهت إلى الشر ، وصف الفعل بالقبح مع إمكان اتجاهها إلى طريق آخر . وفي كلتا الحالتين تظهر الإشارة إلى حرية الإرادة في قولنا « مع إمكان اتجاه النية إلى طريق آخر » . أى أن صفتي الحسن والقبح في الأفعال ليس لهما صلة مطلقا بكون الإرادة في ذاتها خيرة أو شريرة^(٢) .

ولكننا نستطيع أن نحكم على الأفعال الإرادية بأنها خير أو شر بقطع النظر عن افتراض أنها أفعال اختيارية ، وهذه مسألة لا بد من تقريرها هنا لأننا نرى أن صفتي الخير والشر تعبران عن أقصى درجات التفاوت في التقدير الخلقى . ولا يخفى أن الكلام عن وجود أفعال مختلفة ، كل منها ممكن الوقوع ، يفترض وجود نزاع نفسى داخلى (تُعْطَى الغلبة فيه للفعل المختار) . فالواجب إذن أن تعطى القيمة الخلقية العليا — لا للشخص الذى تغلب على بعض العوامل النفسية حتى اتجهت إرادته نحو الخير ، بل لذلك الذى تصدر أفعال الخير عنه فى سهولة ويسر ، كنتيجة لازمة لتكوين خلقى خاص . وهذا النوع اليسير السهل من الخير هو الغاية القصوى من الحياة الإنسانية^(٣) . زد على ذلك أن فعل الخير الذى

(١) قارن الفصل التاسع : الفقرة الحادية عشرة .

(٢) فإن الإرادة كما ذكرنا حرة فى ذاتها قابلة لأن يصدر عنها الحسن والقبيح من حيث هى : أى بقطع النظر عن أنها إرادة خيرة أو شريرة : فحسن الفعل أوقبحه يلزمان من اتجاه النية إلى جهة الخير أو الشر مع إمكان اتجاهها فى كل من الحالتين إلى الجهة الأخرى . (العرب)

(٣) يلاحظ أن المؤلف يفرق بين وصف الفعل الإرادى بأنه خير أو شر ووصفه بأنه =

يصدر عن فاعله من غير نزاع داخلي ضد عوامل الرذيلة ، أو حيث يستوى عنده أمران فلا يدري أيهما يفضل ، لا يفقد شيئاً مطلقاً من قوته الخلقية . أما فعل الخير الذي هو نتيجة النزاع النفسى فيفقد كثيراً من قوته الأدبية^(١) .

وهناك مسألة أخرى ، وهى أن فكرتى الحسن والقبح (الحمد والذم) هما المقياس العملى الذى نقيس به « قوة » الإرادة الخلقية ، فإننا نلجأ إليهما فى حياتنا العادية وفى دور القضاء فى تقديرنا لأعمال الإجرام ، فنحاول أن نتعرف أنواع البواعث التى تدفع الناس فى سبيل الأعمال الإرادية — المتعمدة ، وعدد هذه البواعث ودرجتها من الشدة أو الضعف . ولكن كثيراً ما يُنسى المعنى المقصود من هذين اللفظين (الحسن والقبح) فى مثل هذه المواقف ، مع ماله من الأهمية العملية الكبيرة فى مسائل الأخلاق العملية .

٧ — وعلق أصحاب مذهب الاختيار أهمية كبيرة على القول بأنه كان فى وسع الفاعل أن يفعل خلاف ما فعل ، ويفسرون « الضرورة » ذلك التفسير القديم : أى بمعنى استحالة وقوع غير ما وقوعه ضرورى . وبهذا المعنى لا يعتبرون الفعل ضرورياً (إجبارياً) إذا وقع وكان فى الإمكان وقوع غيره ؛ كما أنه فى حالة إمكان

== حسن أو قبيح (محمود أو مذموم) . فالأفعال الخيرة الصادرة عن الإرادة بدون نزاع داخلي توصف بأنها خير ، ولها القيمة الأخلاقية العليا ، والصادرة بعد نزاع داخلي توصف بأنها حسنة أو محمودة (meritorious) ، وقيمتها الخلقية أقل من سابقتها . (المعرب)

(١) فالشخص الذى تصدر عنه أفعال الخير من غير نزاع نفسى أفضل فى نظر المؤلف من غيره الذى يعمل الخير بعد نزاع داخلي بين طبيعته : وهو أفضل فى نظره بالرغم من أن أفعاله تصدر عن طبيعته الخلقية الخيرة صدوراً يكاد يكون آلياً لا اختيار فيه . فهو أشبه باللائكة الذين لا يصدر عنهم الشر لاستحالة صدورهم عنهم ، لأنهم مجردون عن الشهوات والأهواء التى هى مصدر الشر . ولكن كتاباً آخرين يفضلون النوع الثانى من الرجال : أى يفضلون الرجل الذى يفعل الخير بعد انتصاره فى معركة نفسية داخلية على جنود الشر . وهؤلاء الكتاب هم بعينهم الذين يفضلون آدم على الملائكة لهذا الاعتبار . (المعرب)

وقوع غيره ، لا يعتبرونه معلولا أيضاً ، لأن العملية لا تكون إلا علاقة ضرورية (بين علة ومعلول) . ولكننا نرد عليهم بأن فكرة «الإمكان» لا تتعارض مطلقاً مع فكرة الضرورة ، وأن تعريف «وولف» للضرورة بالمعنى الذى أسلفناه ، لا يمكن أن نأخذ به على إطلاقه : فإن الشيء يعتبر «ممكناً» إذا تحقق بعض الشروط اللازمة لوجوده ، لا كلها ، وإذا شاركته أشياء أخرى في افتقارها في وجودها إلى هذه الشروط . وعلى هذا لا نقول إن حادثاً ما ضرورى الوقوع لأننا عرفنا الشروط العامة لوقوعه ، بل لابد أن نعرف أيضاً شروطه الخاصة لكي نستطيع أن نقول إن هذا الحادث دون غيره هو الذى سيقع . ومعنى هذا أن «الضرورة» في حالة وقوع فعل من الأفعال ، لا تتعارض مطلقاً مع إمكان وقوع أفعال أخرى غيره . والقول بأن حوادث أخرى ممكنة الوقوع إلى جانب حادث خاص وقع بالفعل ، معناه تجريد في الذهن للعوامل الخاصة التى أدت إلى وقوع ذلك الحادث ، وإدراك أنها سبب كاف في وقوعه . أما حكمنا على أى شيء بأنه مستحيل الوقوع ، فمعناه أنه لا يوجد عامل ما من العوامل التى تؤدي إلى وقوعه . فنحن بهذا المعنى نستطيع أن نستنتج من علمنا بشيء من الأشياء إمكان وقوعه ، ونستنتج من علمنا بضرورة وقوعه أنه متحقق بالفعل : وتحققه بالفعل يتضمن إمكان وقوعه وزيادة (ولهذا كله قواعد في علم المنطق) . ولكن من الخطأ أن نستنتج استحالة أى شيء — كاستحالة الضد مثلاً — من علمنا بضرورة غيره . فإذا رجعنا إلى المسألة (الخلقية) التى كنا بصدددها ، أمكننا أن نقول إن لنا مطلق الحق في أن نفترض إمكان وقوع فعل آخر غير الفعل الذى وقع ، لأن كل عملية «اختيار» تقتضى وجود بواعث أو عوامل لو وجدت بدون معارض ، أو لو كان لها الغلبة على العوامل الأخرى ، لحولت في الواقع مجرى الفعل إلى طريق آخر .

٨ — فالنتيجة المنطقية التي تنتهي إليها من كل ما تقدم إذن ، هي أن أحكامنا الخلقية التي تتركز حول فكرتي الحسن والقبح تتفق تماماً مع عزمنا التام الذي تأخذ به الإرادة بالفعل في اختيار أمر من الأمور . والذين لهم أدنى دراية بالعوامل النفسية المعقدة التي تؤثر في أفعالنا الاختيارية ، يدركون أن تكويننا الجسمي والعقلي يجعل من الممكن أن تصدر عنا أفعال مختلفة متنوعة . زد على ذلك أن وقوع الاختيار منا بالفعل ، قد برهن بما لا مزيد عليه لمستزيد ، على أن الأغراض التي نرمى إليها من أفعالنا متعددة وكثيرة . فمن المستحيل إذن أن ننكر على أى إنسان أنه كان في استطاعته أن يفعل خلاف ما فعل .

ولنا أن نستنتج النتيجة السابقة نفسها فيما يتعلق بفكرتي المسؤولية والجزاء : وهما فكرتان لهما من الأهمية في القانون أكثر مما لهما في البحوث الخلقية .

وخلاصة القول أن أفعال الإنسان تصدر عنه هو نفسه ، وأن لتكوينه العادى من الأثر في أفعاله أكثر مما للظروف العرضية الخارجة عنه . وهذه كلها نتائج نستنتجها مما سبق من غير حاجة إلى زيادة في الشرح أو التدليل : أعني أن حرية الإرادة التي ينسبها القاضى إلى المجرم ، ليست الحرية التي يفهمها أصحاب مذهب « الاختيار » ، بل هي حرية الفاعل في فعله مستقلاً عن العوامل الخارجية التي تؤثر في اختياره : وهي حرية العقل في تقديره لقيمة القانون الوضعى أو القانون الخلقى ، وإدراكه لسلطتهما الكاملة . ولو أن المقصود بالحرية كان معنى آخر غير هذا ، لكان من الحق تحديد سن الراشدين الذين تقع عليهم المسؤولية القانونية . ولو كانت الإرادة لا تتأثر بأى شيء ، لما تأثر الإنسان بالسكر أو الجنون مع أنهما يعتبران في جميع القوانين من الظروف الخفيفة في حالة وقوع الإجرام . وإذا افترضنا من ناحية أخرى وجود اختيار يجرى على غير قاعدة ،

ويتم بدون بواعث تبعث عليه ، لكان في ذلك قضاء على فكرة ذاتية الفرد وشخصيته الروحية ، وعلى صلاته الدائمة بغيره من أفراد بني الإنسان . فالحرية (المطلقة) كما يفهمها بعض أصحاب مذهب الاختيار ، فيها ضربة قاضية على الفكرة القانونية والخلقية في الحياة الإنسانية .

٩ — وأخيراً ، ليس إنكار العلية بمعناها الدقيق في وقوع الحوادث النفسية مما يؤيد وجود الحرية (المطلقة) للإرادة^(١) . فإن ذلك الإنكار ليس معناه أن الحياة العقلية تجري على غير قانون ما ، ولا معناه أن الإرادة غير مقيدة في اختيارها بأي شرط من الشروط أو ظرف من الظروف . وإنك لترى علماء النفس يفسرون بعض مظاهر الحياة النفسية بالاستعانة ببعض النواحي الفسيولوجية ، وحجتهم في هذا أن ظواهر الحياة النفسية الصرفة لا تظهر بينها علاقات العلية ظهوراً مباشراً . فإذا أردنا مثلاً أن نفسر كيف تتغلب الإرادة على البواعث الخارجية مهما كانت شدتها وقوتها^(٢) — وهذه مسألة يشاهدها كل منا في تجاربه — استحال علينا ذلك لو التجأنا إلى التأمل الباطني وحده . ثم إنه يستوى في نظر الأخلاق والقانون أن المسألة ترجع إلى عمليات عقلية شعورية صرفة ، أو إلى شيء آخر غير شعوري . أي شيء غير شعوري موجود في التكوين النفسي العام للفرد وراء مظاهر الحياة الشعورية .

فإنكار وجود العلية في مظاهر الحياة النفسية إذن ، ليس له أهمية مطلقاً في مسألة حرية الإرادة . وقد أصاب « لينتز » عندما فرق بين كون الفعل نتيجة لباعث أخلاقي ، وكونه نتيجة لأسباب ميكانيكية ضرورية . فإن حرية الاختيار

(١) راجع الفصل الثامن عشر : الفقرة الرابعة .

(٢) قارن الفصل الحادي والعشرين : الفقرة الخامسة .

فى الإنسان ، واستقلال إرادته فى فعله عن المؤثرات الخارجة عنه ، لا يظهر فىهما ذلك الاطراد ولا تلك البساطة اللذان نجدهما فى العلاقات العلية بين الأشياء كما يفهمها المذهب الميكانيكى^(١)

الفصل الثانى والعشرون

الفلسفة الإلهية (المذاهب الإلهية فى الفلسفة)

Theological Schools in Metaphysics

١ — ينقسم فلاسفة « ما بعد الطبيعة » فى موقفهم من المسائل المتعلقة بفكرة الألوهية إلى فرق كثيرة متضاربة الآراء ، ولكننا سنعرض هنا لدرس الناحية الفلسفية لأهم أربعة من هذه المذاهب وهى : مذهب التأليه Theism ومذهب المؤلهة الطبيعيين Deism ومذهب وحدة الوجود Pantheism ومذهب الإلحاد Atheism . وسنضع الثلاثة الأولى من هذه المذاهب تحت عنوان واحد شامل هو « مذهب التوحيد » Monotheism ، لأنها تشترك كلها فى صفة واحدة وهى احتواؤها على فكرة إيجابية عن الإله . نعم قد نجد فى تاريخ الأديان صوراً أخرى للاعتقاد الدينى ، كالقول بتعدد الآلهة : وهو المسمى بالشرك Polytheism وعبادة الأشياء المسحورة (Fetishism) وغير ذلك . ولكنها صور اعتقادية لم تلق تأييداً من الناحية الفلسفية ، وهذا هو السبب فى إغفالنا لذكرها فى هذا الفصل .

ثم للمذاهب الأربعة السابقة أقسام يجب التفرقة بينها ، لا سيما الأقسام التى

(١) راجع الفصل العشرين .

تدخل عادة تحت ذلك الاسم المبهم العام المعروف « بوحدة الوجود » .
ومن ناحية أخرى يجب أن نلاحظ أن الصلة وثيقة جدا بين المذاهب
الفلسفية الإلهية ومذاهب الفلسفة العامة^(١) : فمذهب التأليه مثلا يمت بصلة قوية
عادة إلى المذهب الروحي والمذهب الثنوي ؛ ومذهب وحد الوجود شديد الصلة
بمذهب الوحدة ؛ كما أن مذهب الإلحاد نتيجة طبيعية للمذهب المادي ؛ والقول
بالتأليه يسير جنبا إلى جنب مع القول بالغاية .

ويتضح — حتى من هذا العرض البسيط — أن المذهب الثاني من مذهبي
التأليه — وهو مذهب المؤلهة الطبيعيين — أبعد مذاهب الفلسفة الإلهية كلها
عن التحديد ، وأقربها إلى الاتفاق مع أكبر عدد من النظريات العامة . فهو
بالفعل مرادف لمذهب الإلحاد ؛ لأن مجرد اقتراض وجود إله لا عمل له إلا أنه
العلة الغائية للعالم ، يحول دون وقوف الإنسان من هذا الإله موقفا دينيا أو أخلاقيا
صريحا ، اللهم إلا موقف مجرد التقديس . أما مذهب التأليه ووحدة الوجود فقلما
تعالجهما الفلسفة النظرية في شيء من التفصيل ، ولذلك تتوقف أهميتهما على
الصفات الإلهية التي يصفان بها الله — مثال الخير الأعلى — كما يستمدان شيئا
من قوتهما من موقف التقديس والعبادة الذي يقف الإنسان من ربه .

٢ — ويمكن القول بأن مذهب التأليه أكثر المذاهب السابقة كلها
شيوعا في تاريخ الفلسفة . ومن أشهر من أخذ به من الفلاسفة أفلاطون وأرسطو
من القدماء ، وديكارت وليبنتز « كُنت » وهربارت وهازره من المحدثين : فإن
لكل من هؤلاء نزعة إلهية في فلسفته العامة . وقد اتفقت فلسفاتهم جميعا على
تصور الإله ذاتا من الذوات ، وأنه العلة في وجود الكون ، والمدير له على مر

(١) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة الثالثة .

الزمان . أما الصفات التي نسبها كل فيلسوف إلى الله على وجه التحديد ، فكان مرجعها دائماً إلى نزعات دينية عملية . فقد جرت العادة مثلاً أن يوصف الله بالقدرة والعلم والخير ، وإن كانت هذه الصفة الأخيرة في الواقع غريبة تماماً عن الفلسفة النظرية . أما الصفتان الأخريان : أى صفتا القدرة والعلم ، فيجب اعتبارهما الأساس الذي نستند إليه في علمنا بالله لأنهما يحتويان جميع الصفات الواجب تحققها في الموجود الذي تتحقق فيه شرائط الألوهية .

وقد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر مذهب أخلاقي في التأليه (Ethical theism) شرح أصحابه ما للفكرة الخلقية من أثر في تكوين الفلسفة الإلهية . ومن أشهرهم فييس Ch. H. Weisse (١٨٦٦) وألريشى Ulrici (١٨٨٤ +) ونفته (١٨٧٩ +) .

ثم يلاحظ أن الأدلة التي يستند إليها كل مذهب من هذه المذاهب الإلهية ، تستمد بطبيعة الحال من المذهب الفلسفي العام الذي يدين به الفيلسوف : فآدلة أفلاطون مثلاً غير آدلة أرسطو ، وآدلة ديكرت غير آدلة لينتز أو « كُنت » أو هربارت أو لطره .

وقد جرت العادة أن يجمع المؤلفون في باب واحد أشهر الأدلة التي وضعها الفلاسفة المختلفون في الدفاع عن مذهب التأليه تحت عنوان واحد هو « الأدلة على وجود الله » . وهذه الأدلة خمسة وهي :

(١) الدليل الوجودي Ontological Argument .

(٢) الدليل الكوني Cosmological Argument .

(٣) الدليل الغائي Teleological Argument أو الدليل الإلهي الطبيعي^(١)

Physico-theological Argument.

(١) وهذه التسمية من وضع « كُنت » : أما الدليل المستند إلى فكرة الغاية فهو =

(٤) الدليل المنطقي Logical argument .

(٥) الدليل الاخلاقي Moral argument^(١) .

وقد يضاف إلى هذه الأدلة دليل سادس وهو المعروف باسم (E Consensu gentium) ، (الإجماع) ولكننا لن نتعرض لذكره هنا لأنه برهان على وجود الله في نظر طائفة خاصة من المؤهلين وهم أصحاب مذهب التأليه الطبيعي .

وهنا ملاحظة لابد من ذكرها وهي أن جميع الأدلة السابقة ما عدا الدليل الأخلاقي لا تبرهن على وجود الله كما يفهمه الفلاسفة المؤهلون وحدهم ، بل وكما يفهمه فلاسفة وحدة الوجود أيضاً .

٣ — الدليل الوجودي .

ليس من الضروري أن نشرح بالتفصيل هنا جميع الصور التي ظهر فيها ذلك الدليل ، بل يكفي أن نذكر النقطة الأساسية التي اشتركت هذه الصور فيها : وهي استنتاج وجود شيء (وهو هنا الله) من وجود فكرة عنه . ففي إحدى صور هذا الدليل مثلاً يقال إن فكرتنا عن الله أن من صفاته الكمال المطلق ، وأن من كان له الكمال المطلق يجب أن يكون موجوداً ، لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم . فالوجود إذن صفة لازمة لأي شيء يفترض كماله المطلق^(٢) . ويتفق كل

== الدليل الوحيد الذي راق بعض الشيء في نظر هيوم . (المعرب)

(١) وهو الدليل الذي أخذ به « كنت » بعد رفضه للأدلة الأخرى .

(٢) ويمكن تلخيص هذا الدليل في الصورة القياسية الآتية :

إذا كان الله غير موجود كان غير كامل .

وإذا كان الله غير كامل لم يكن إلهاً .

∴ إذا كان الله غير موجود لم يكن إلهاً .

ولكن الله يجب أن يكون إلهاً (بكل معاني الألوهية) . (المعرب)

∴ يجب أن يكون الله موجوداً .

من ديكارت وليبنتز تماماً في هذه النقطة . نعم يقول ليبنتز معارضاً لديكارت إن أول خطوة يجب البدء بها هي البرهنة على أن فكرة الوجود الذي هو أكل الموجودات وأكثرها حقيقة ، فكرة خالية من كل تناقض . ولكن هذا لا يمس جوهر الدليل عند ديكارت ، لأن الفكرة إذا خلت من كل تناقض — أى إذا كانت فكرة ممكنة — لزمت وجود الشيء الذي تمثله لزوماً ضرورياً : وهذا أيضاً يتفق فيه الفيلسوفان .

وقد اعترض الفلاسفة السابقون لكنت من رجال القرن الثامن عشر (أمثال كروسيوس Crusius في ألمانيا وهيوم في إنجلترا) اعتراضات قوية صحيحة على الدليل الوجودي . ولم يكن عمل كنت — الذي لُقّبَ من أجل تقده لهذا الدليل ولغيره من الأدلة على وجود الله ، بالفيلسوف الهادم — سوى تنسيق اعتراضات السابقين ، ووضعها في صور عامة تستند إلى أسس من نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) . ويتلخص رأيه في أن الوجود ليس صفة منضمة إلى صفات أخرى يتألف منها مفهوم الشيء ، بل هو محمول نحمله على الأشياء التي تقع عليها تجاربنا . وليس في حملنا للوجود على شيء إضافة لآية صفة جديدة على فكرتنا عن ذلك الشيء . فلا فرق إذن بين الوجود الممكن والموجود المتحقق بالفعل ، على معنى أن مفهوم الأول تنقصه صفة من الصفات متحققة في الثاني ، وهي صفة « ترجيح الإمكان » *The complementum possibilitatis* . بل الاثنان سواء من حيث مفهومهما . ويلزم من هذا أننا نستطيع أن نستنتج من أن « فكرة ما » ممكنة الوجود أنها موجودة ، لا أن الشيء الذي تمثله هذه الفكرة موجود بالفعل .

٤ — وقد حوّر « هيغل » الدليل الوجودي تحويراً غريباً : ذلك أن « الموجود المطلق » لما كان في مذهبه « فكرة » و « حقيقة وجودية خارجية » في آن واحد ،

لزم بالضرورة أن وجود فكرة عنه (عن ذلك المطلق) يقتضى وجود الحقيقة التى تمثلها هذه الفكرة . فصحة الدليل الوجودى أو فساد بهذا المعنى يتوقفان على صحة أو فساد مذهب هيغل الذى يسميه مذهب العقل العام (Panlogism)^(١) .

وقد حاول « لطره » أن يثبت وجود الله بطريقة منطقية اتبع فيها نفس الأساليب العقلية التى اتبعها أصحاب الدليل الوجودى ، وإن كان لا يعتبر هذه الطريقة كافية فى تكوين دليل مستقل . فهو يقول إن « الأعلى » لو لم يكن قد وُجِدَ بالفعل ، فإنه لا يمكن أن يوجد ، ولكن العقل يستحيل عليه أن يتصور عدم وجود الشيء الذى يتصور أنه « الأعلى » . وقد تبدو عبارة « لطره » مغرية وطريفة ، ولكن دليله لا يخرج بنا عن دائرة تفكيرنا ، أى دائرة ما يمكننا أن نتصوره : فهو لذلك لا يبرهن على وجود الله .

ومما هو شديد الاتصال بالدليل الوجودى نظرية ديكرت التى يقول فيها إن تفكيرنا لا ينتج إلا ما هو مناسب لنا وله . ولكن تفكيرنا دائماً محدود وقاصر وناقص . فإذا استطعنا أن نكون فكرة لوجود لا نهائى كامل الوجود ، لم تكن هذه الفكرة من إنتاج عقولنا نحن ، بل لا بد أن يكون مصدرها حقيقة خارجية تمثلها فكرتنا . وبهذه الطريقة يصبح وجود الله مؤيداً لصحة فكرتنا عنه .

ومما يتصل بهذا الموضوع أيضاً الدايل المنطقى الذى يبرهن به « ترندلينبرغ » Trendlinburg (١٨٧٢ +) على وجود الله حيث يقول إن العقل الانسانى

(١) وهو مذهب القائلين إن العالم هو الصورة الخارجية للعقل (Logos) ، وإن العقل هو الوجود المطلق شىء واحد : فكل موجود خارجى يوازيه فكرة فى العقل ، وفكرتنا عن الوجود المطلق (وهى ما يسميه أصحاب هذا المذهب بالفكرة المطلقة) هى الوجود المطلق الخارجى الذى هو الله . ويطلق الاصطلاح "Panlogism" على مذهب هيغل خاصة . (العرب)

يدرك قصور تفكيره ، ومع ذلك يحاول أن يزيل كل عقبة تقف في سبيله . فهو يدرك أن علمه بالأشياء متوقف على الأشياء نفسها ، ومع ذلك يعمل كما لو كان وصف الأشياء أمراً يتوقف عليه هو وحده . وهذا موقف يوقع العقل في التناقض لو أننا لم نفترض أن حقيقة الشيء هي في الشيء الموجود نفسه ، ولم نفترض أن إمكان تصور الأشياء راجع إلى طبيعة الأشياء . فإن « الله » (الحق) لو لم يكن المصدر العام لكل موجود ، ولو لم يكن عقد الاتصال بين الفكر والعالم الخارجي ، لتخبط الفكر في تصوره للأشياء تخبط اليأس أو تخبط العشواء في الظلام^(١) . ومن السهل أن نلاحظ هنا أن « ترندلبرغ » قد انتقل من إمكان تصور الشيء (أى من حقيقته كما يسميها هو) إلى ضرورة القول بوجوده وجوداً عينياً خارجياً . ولكن ربما كان الأقرب إلى الصواب أن يقال إنه لما كان الفكر والعلم الإنسانيين لا ينطبقان إلا على الموجود بالفعل ، أو خصائص ذلك الموجود بالفعل ، كان من الطبيعي ومن المعقول أنهما لا يطبقان إلا في حدود ما يدركه العقل بالفعل . فإذا ما أردنا الخروج عن حدود ما يدركه العقل ، وصلنا إلى أفاظ وتعريفات لا إلى درجة أعلى من درجات التفكير .

هـ — الدليل الكونى .

أما الدليل الكونى على وجود الله ، فالفكرة الأساسية فيه أن العالم معلول لعلة قصوى أو علة أولى لئلا يُفترض قدم المادة أو الحركة . وقد عبر أرسطو عنه في قوله بضرورة افتراض « المحرك الأول » *Primum movens* ، وتكلم أفلاطون

(١) وخلاصة فكرة ترندلبرغ هي أن حقيقة أى شيء حقيقى كامنة فيه ، وإمكان تصوره راجع إلى طبيعته ، بل إمكان تصوره هو في نظر ترندلبرغ حقيقته . والذي يمكن العقل من إدراك حقيقة أى شيء هو الله (الحق) الذى هو الوسطة بين الفكر الإنسانى والعالم . فلا تناقض إذن بين إدراك العقل أن علمه بالأشياء متوقف على الأشياء ذاتها ، وبين شعوره بأنه يعلم الأشياء كما يتصورها كأن علمه بها يتوقف عليه هو نفسه لا عليها . (المغرب)

من قبله عن قوة الخلق في الله . وكثيراً ما نجد هذا الدليل في الفلسفة الحديثة من غير أن تذكر إلى جانبه مبررات جديدة تعزز الأخذ به .

وخلاصته أننا عندما نبحث عن علل الموجودات يؤدي بنا البحث إلى كشف علل بعيدة ، ثم علل أبعد وأبعد لما يحدث في مجرى العالم من حوادث . ثم يقف علمنا بالأشياء في نهاية الأمر عندما نواجه شيئاً لا يمكننا أن نجد علته . ولكن الأشياء إذا لم يمكن تعليل وجودها بأشياء أخرى ، يقال فيها عادة إنها نتيجة الاتفاق والمصادفة . فإذا افترضنا أن المادة وحركتها شيئان لا يمكن ردهما إلى علة من العلل ، فقد وصلنا إلى شيء غير معلول : أي إلى أي شيء وجد من طريق الاتفاق والمصادفة . وإذا أردنا أن نخرج المادة وحركتها من دائرة الوجود الاتفاق ، وجب أن نفترض وجود خالق للعالم ، أو علة قائمة بذاتها ، أو موجود مطلق ، أو عقل أو ما شا كل ذلك .

وقد أبطل « كَنت » هذا الدليل أيضاً إبطالا تاما ، على أساس أن العلية فكرة لا يمكن تطبيقها إلا في عالم الظواهر ، أي في عالم الأشياء التي تقع عليها تجاربنا ، فلا تصدق على الحقائق التي تتجاوز ما يمكن إدراكه بالفعل ، وبالتالي لا تصدق على علة خارجة عن العالم تكون في الوقت نفسه سبب وجوده . أما فكرة « الوجود الاتفاق » فقد تصدق على الأمور الجزئية التي ندركها بالتجربة ولا نستطيع تعليلها ، ولكن لا يستدل بها على أن العالم في جملة يمكن أن يعتبر وليد الصدفة البحتة : وأننا (لكني نتجاشى القول بذلك) يجب أن نفترض أنه معلول لعلة ضرورية خارجة عنه .

ويجب أن يلاحظ أن الدليل الكوني ليس في الحقيقة دليلا على وجود الله كما يفهمه الإلهيون ، بل دليلا على وجود مطلق إله ، وهذا وإن كافياً في نظر

الطبيعيين أو العقليين من الإلهيين ، إلا أنه غير كاف في نظر الإلهيين بالمعنى الصحيح . زد على ذلك أن هذا الدليل لا يزيد — من الناحية النظرية — على علمنا شيئاً فوق ما نعلمه بالفعل عن العالم . ويستوى من الناحية النظرية الصرفة أن نقول بقدوم المادة والحركة ، أو نعتبرها معلولين لعلة خارجة عنهما هي الله ، فإنه يظهر أن صدور العالم بالفعل عن القوة الإلهية الخالقة أمر مستحيل ، كما يظهر أن وصف الله بأنه علة ذاته (causa sui) ، يضع أمام العقل الإنساني حداً يطمئن إلى الوقوف عنده ، ولكنه حد تحكى بحت^(١) .

وأخيراً يجب أن نتذكر أن السعى المستمر في البحث عن عال الموجودات إنما يرجع إلى قاعدة من قواعد العقل في تنظيم عمله : أعنى القاعدة التي تحرم علينا الوقوف عند نقطة ما من نقط البحث في شيء من الأشياء ، وتدفعنا إلى

(١) يعني بهذا أن الاستدلال بوجود الكون على وجود الله لا يخبرنا بشيء عن الله نفسه ، ولا يزيد في علمنا النظري شيئاً لم نكن نعلمه من قبل . فلا نصعد فيه من العلم بالمعلول (العالم) إلى العلم بالعلة (الله) ، لأن العلاقة العلية بين العالم والله — أو بين المادة والقوة الإلهية الخالقة — علاقة مستحيلة . وقد أتت استحالتها كما يقول « كنت » من ناحية أن فكرة العلة والمعلول لا يمكن تطبيقها إلا في عالم الظواهر . أما العلة التي تتجاوز الظواهر — الله — فلا نعلم عنها شيئاً عن طريق علمنا بما ندعى أنه معلول لها وهو العالم . لذلك نفترض وجود هذه العلة افتراضاً ، لأن عقولنا تطمئن إلى هذا الافتراض من حيث أنه يضع حداً لتسلسل العلل إلى غير نهاية ، والتسلسل أمر يرفضه العقل بفطرته . وهناك اعتراض آخر قوي متضمن في نقد « كنت » لهذا الدليل وإن لم ينتبه إليه المؤلف : وهو أن قياس خلق العالم على معلولية الحوادث والأشياء المنتهية في العالم ، قياس مع الفارق : فإننا نبدأ دليلنا بالقول بأن الحوادث والأشياء المنتهية كما نشاهدها علة في إحداث أشياء متناهية أخرى ، وهذه علة في غيرها وهكذا ؛ ولكن يجب ألا يذهب الأمر إلى غير نهاية ، ولذلك نفترض وجود علة أولى متقومة بذاتها وعلة لغيرها . ولكن يلزم أن تكون العلاقة العلية بين هذه العلة الأولى وغيرها من الأشياء المنتهية مختلفة عن العلاقة العلية بين الأشياء المنتهية بعضها مع بعض ، وإلا لما اختلفت عنها . فنحن نسمى هذه العلاقة « علية » في الحالتين ، ولكنهما في الواقع من نوعين مختلفين : إذ الأولى (التي بين الله والعالم) علاقة ميتافيزيقية ، والثانية (بين الأشياء المنتهية) علاقة طبيعية : وليس في منطق العقل ما يبرر استنتاج إحداهما من الأخرى . (العرب)

الاعتقاد بأن وقفنا عند أية مرحلة من مراحل البحث ليست إلا وقفة مؤقتة نستجمع فيها قوتنا للعمل في مرحلة أخرى .

٦ — الدليل الغائي .

وهو الدليل القائم على فكرة أن العالم نظام ركب على نحو معين ليحقق غاية ما ، ويستنتج وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق فيه الغاية منه . ولما كانت الغاية لا تدرك إلا على أنها فكرة في عقل من العقول ، قال أصحاب هذا الدليل إن الله يجب أن يكون عقلاً . وقد ظهر هذا الدليل في الفلسفة القديمة واعتُبر في نظر « كُنت » أوضح الأدلة كلها على وجود الله وأجدرها بالنظر ، كما اتخذ « هربارت » أيضاً أساساً بنى عليه جدله في فلسفته الإلهية . ولكنه بالرغم من كل هذا دليل ناقص كالدليلين السابقين ، وذلك لسببين :

الأول : أنه لا يمكن أن يستدل به — كما يقول « كُنت » — إلا على وجود « صانع »^(١) أو مبدع للعالم ، لأن الغائية في العالم تظهر في صورته (العامة) لا فيما تحتوي عليه هذه الصورة . والثاني ، كما يقول « كُنت » أيضاً ، إن افتراض الغائية أمر يرجع إلى ذات فارضها ومبدأ يلجأ إليه في تنظيم تفكيره ، ولهذا لا يمكن استخدامه في البرهنة على نتائج تتجاوز محيط ذاته .

وأخيراً نشك في أن المراد بالنظرية الغائية أن عقلاً ما مزوداً بأفكار عن

(١) والاستدلال على وجود صانع غير الاستدلال على وجود « الله » لأن للألوهية صفات غير الصنع لا يمكن استنتاجها من صفة الصنع كصفات اللانهاية العدل والرحمة ونحوها . وهذا كلام يؤيده قول المؤلف : « لأن الغائية في العالم تظهر في صورته لا فيما تحتوي عليه هذه الصورة » . فإذا استدلل بالغاية على وجود الصانع فإنه لا يلزم أن يكون ذلك الصانع إلهاً ، لأن صفات الألوهية إنما هي نسب وإضافات بين الله ومخلوقاته (المعبر عنها بقوله ما تحتويه الصورة) ؛ أما الصانع فتتجلى صفته في الغاية التي تظهر في صورة العالم العامة .

الغاية يجب أن يتخذ أساساً في تفسير العالم^(١). نعم، إذا رجعنا إلى التجربة وجدنا أن فكرة النظام الغائي المؤلف من أجزاء يقوم كل منها بوظيفة خاصة تحقق غاية للمجموع، لا تتمثل إلا في الظواهر الحيوية. ولكن الدليل الغائي يعتبر الطبيعة كلها نظاماً غائياً، فهو ليس في الحقيقة دليلاً على ما يدعى أنه دليل عليه.

وقد يقال أحياناً إن الأدلة السابقة تدل في جملتها على وجود الله، وإن كان لا يصلح أى واحد منها على انفراده أن يسمى دليلاً. ولكنها ليست في الواقع مستقلة الواحد عن الآخر، بل يستند بعضها إلى بعض، أو يفترض بعضها بعضاً كما يقول «كذت». ولذلك لا تصلح — حتى في مجموعها — أن تسمى دليلاً على وجود الله. فالدليل الكوني يعتمد على الدليل الوجودي، والدليل الغائي يعتمد على الدليلين الآخرين^(٢)، وإذا كان الأساس واهياً كان ما يبنى على الأساس واهياً أيضاً.

٧ — الدليل الأخلاقي.

يستدل أصحاب هذا الدليل على وجود الله من طريقين: لأنهم إما أن يستنتجوا من وجود «قانون أخلاقي مطلق» وجودَ مشرع أعطى ذلك القانون؛ أو يستنتجوا من عدم الملاءمة في هذه الحياة بين الفضيلة والسعادة وجودَ موجود

(١) راجع الفصل العشرين: الفقرة السابعة.

(٢) إذا فهمنا أن الدليل الكوني يستنتج من وجود العلولان الجزئية علة أولى — أو على حد قول المتكلمين الإسلاميين يستنتج من وجود الممكنات وجود واجب الوجود، أدركنا اعتماده على الدليل الوجودي الذي يستنتج وجود الله الكامل من فكرة الموجود الكامل في أذهاننا، لأن العلة الأولى في الدليل الأول هي هي ذلك الموجود الكامل، بل إن أوليتها من صفات كمالها. أما اعتماد الدليل الغائي على الدليلين الآخرين فأت من أن فكرة الغاية في الكون بأسره لا تتحقق إلا في (عقل) موجود كامل هو الله المتقوم بذاته (وهذا معنى كونه علة أولى). ففكرة كماله آتية من الدليل الوجودي؛ وكونه علة أولى أت من الدليل الكوني، ولهذا لا يستقيم الدليل الغائي إلا إذا استقام الدليلان؛ الآخران. (المعرب)

فيه من الخير ومن القدرة ما يمكنه من التوفيق بينهما^(١). ولكن لنا على هذا الدليل اعتراضان :

الأول : أن وجود القانون الأخلاقي المطلق أمر لا يسلم به كل إنسان .
الثاني : أن القوانين الأخلاقية قد فسرت في العهد الأخير بأنها وليدة التطور الاجتماعي العام ، وأنه كان لهذا التفسير نصيب من النجاح .

وأى هذين الاعتراضين وجهت إلى الدليل الذى يستدل به على وجود إله مشرع (للقانون الخلقى) ، فإنه كاف فى أن يسلبه القوة التى كانت تبدو فيه . أما عدم الملاءمة الذى ندركه فى تجاربنا بين الحياة كما تتطلبها المبادئ الأخلاقية ، والحياة التى تشبع تمام الإشباع جميع الرغبات الإنسانية ، فلا نرى أنه يمكن أن يستدل به على وجود العدالة الإلهية لسببين .

الأول : أن هذا الدليل لا يعدو كونه تعبيراً عن رغبة الإنسان فى أن يرى الحياة الفاضلة حياة تتمثل فيها السعادة بكل معانيها .

الثاني : أنه يتضمن ادعاء مزدوجاً ، فإن التوفيق بين الفضيلة والسعادة لا يقتضى وجود ذات إلهية فحسب ، بل يتطلب خلود النفس الإنسانية أيضاً .

فالنتيجة التى وصلنا إليها من كل هذه الأدلة نتيجة سلبية ، إذ لا يصلح واحد منها أن يكون دليلاً على وجود الله . وليس للخمسة مجتمعة من القوة أكثر مما لكل منها منفرداً . غير أنه يجب أن نلاحظ أننا لم نقل شيئاً عن احتمال صحة المبادئ الرئيسية التى يحتوى عليها مذهب المؤلّهة ، كما لم نقل شيئاً عن البواعث العملية التى قد تؤدى إلى فكرة التأليه ، على الرغم من أن هذه

(١) وهذا هو الدليل الذى يلجأ إليه « كنت » فى إثباته وجود الله عن طريق فلسفته

الخلقية . (العرب)

البواعث ليس لها — وليس من الضروري أن يكون لها — أساس نظري صحيح . فإن مذهب التأليه لم ينبت في تربة النظريات الفلسفية ، بل كان مصدره دائماً البواعث الدينية ، وكان للأفكار الدينية دائماً أثر في تشكيله من حيث هو نظرية في طبيعة العالم . أما العكس فلم يحدث ؛ أى لم يحدث أن سمح دين من الأديان أن يكون لرغبة الإنسان الملحة في تفسير العالم أثر في تحديد نظريته في الله .

٨ — يرجع ابتداء النظرية الإلهية الطبيعية (أو العقلية) إلى « أدوارد هربرت » المعروف بهربرت شيربري Herbert of Churbury المتوفى سنة ١٦٤٨ : فإنه أراد أن يصل إلى دين طبيعي ، أى دين تقضى به طبيعة العقل وتؤيده ، في مقابلة الدين التقليدي الذي يعتمد في أساسه على السلطة . والدين لا يكون ديناً بالمعنى الصحيح ، ولا يصدق عليه وصف الدين عنده ، إلا إذا سلم به الناس جميعاً واتفقت عليه آراؤهم . « فالفكرة الدينية » إذن : أعنى القدر المشترك الذي تنفق فيه الأديان على اختلاف صورها ، هي المستوى الذي يقاس به ما فيها من حق . ويشرح « هربرت » ما تحتوى عليه هذه « الفكرة الدينية » في خمس قضايا يعتبرها قضايا كاثوليكية^(١) حقيقية ، أى مبادئ صادقة صدقا مطلقا ، وهي تقرير القول بوجود الله ووجوب عبادته ، واعتبار الفضيلة والتقوى أهم أجزاء العبادة ، والتسليم بفكرة التوبة والجزاء ، والاعتراف بوجود ثواب وعقاب في حياة

(١) تستعمل كلمة « كاثوليكية » هنا بمعناها الأصلية : أى عامة أو كلية أو شاملة لجميع المسيحيين في مقابلة المذاهب الفرعية . ويطلق اسم الكاثوليكية خاصة على الكنيسة المسيحية قبل انقسامها إلى شرقية وغربية ، ولكنها خصصت فيما بعد بالكنيسة الرومانية التي ادعت أنها الكنيسة الوحيدة التي تمثل الديانة المسيحية حق تمثيلها ، متخذة لنفسها صفات ثلاث هي مهمها ووحدتها وقدمها . (المعرب)

أخرية . وقد كان لمؤسس هذا المذهب رأى آخر غريب أخذ به الناس حتى القرن الثامن عشر : وهو أن الفكرة الدينية (الطبيعية) ، وجدت حتى في أبسط الديانات الساذجة ، وأن الصفات الخاصة التي امتازت بها الديانات التاريخية فيما بعد ظهرت في هذه الديانات بفضل أعمال الدهاء والخداع التي قام بها أفراد ينتمون إليها .

وقد حدّد مفهوم « الدين الطبيعي » بعد « هربرت » الفيلسوف « جون لوك » ، إذ أنكر أولاً وجود اتفاق عام بين الناس على فكرة الإله وعبادته ، ثم فسّر تصور الإنسان للإله بأنه نتيجة لجمع ما في نفسه من صفات كاملة ثم نسبتها إلى الله في صورة أقوى وأعظم . أما الدليل الذي ارتضاه « لوك » على وجود الله فهو الدليل الكوني .

وأهم أتباع المذهب الديني « الطبيعي » بعد « لوك » إنجليزيان آخران هما « تولاند »^(١) و « تندال » . ومن بعدها تسرب المذهب إلى فرنسا وألمانيا ، فوجد من أكبر المدافعين عنه فولتير (١٧٧٨+) في الأولى ، و « ريماروس » Reimarus (١٧٦٨+) في الثانية .

أما المذهب الديني الطبيعي الذي انتصر له بعض رجال عصرنا مثل « توماس بَيْكل » (مات سنة ١٨٦٢) ، فإنه يستند في بعض نواحيه إلى نفس الأدلة التي يستند إليها مذهب التأليه : لأن الله في نظرهم منزّه عن صفات الحوادث ، خالق للعالم وخارج عنه ، قد أحسن في الأزل تقدير كل شيء ، حتى لو أنه شاء أن يغير في نظام الكون شيئاً لكان ذلك ضرباً من العبث المنافي لحكمته وفضله . ولكن من الناحية العملية لا شك في قرابة الشبه بين مذهب التأليه الطبيعي ومذهب

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثانية .

الإلحاد ؛ لأن المذهبين يتفقان في تعطيل الإرادة الإلهية وكل تأثير لها في العالم ،
ويخلعان على الألوهية صفة تقديس عامة لا معنى لها .

زد على ذلك أن مذهب التأليه الطبيعي ليس له من الأدلة ما يؤيده
أكثر مما لمذهب التأليه (الديني) ، كما أنه ليست له قيمة عملية . وهذه عقبة
قامت دائماً في سبيله وكان لها أكبر الأثر في القضاء عليه تدريجاً . وما ظنك
بمذهب يرى أن العالم تسوده الفوضى ، ويُسقطُ عن الله صفة الكمال لو وجبت
عليه العناية الدائمة بشؤون العالم وتدير أموره وتصريفها ، وتحقيق ما هو الأصاح
له ؟ ومن الطبيعي كذلك أن ينكر هذا المذهب المعجزات وخوارق العادات .
هذا ما يقوله أصحاب مذهب التأليه الطبيعي ، ولكنهم إذا أرادوا أن
تخلو فكرتهم في الله من كل تناقض — وهم كما نعلم يصفون الله بصفات عليها
مسحة من الصفات الإنسانية — وَجَبَ عليهم أن يعترفوا بأنهم لا يعلمون شيئاً
قط عن غاية الله من خلقه العالم وقصده فيه ، أو عما يتفق أو يختلف مع
فضله وحكمته^(١) .

٩ — وحدة الوجود (Pantheism)

من أكثر مذاهب الفلسفة الإلهية شيوعاً اليوم ، لأنه يروق أكثر من
غيره في نظر العلماء الذين يدينون بمذهب « الوحدة » Monism^(٢) . ولا اتصال
فلسفة وحدة الوجود بمذهب الوحدة اختلفت أنواع هذه الفلسفة باختلاف الآراء
المتعددة التي توازى فيها . وسترى كيف نستنتج من كل رأى في « الوحدة »
نظرية موازية له في « وحدة الوجود » .

(١) مع أنهم يتكلمون عما يوافق أو لا يوافق هذه الحكمة كما تقدم في مسألة إرادة الله
تعالى التغير في العالم . (المعرب)
(٢) راجع الفصل التاسع عشر : الفقرة الأولى .

لنبدأ أولاً بالتمييز بين نظريتين في « وحدة الوجود » : النظرية الخاصة والنظرية العامة : مستنديين في ذلك إلى اختلافهما في معنى « الإله » . فالنظرية العامة ترى أن الله هو الوجود المطلق الكلي ، أو أنه هو العالم ولا تزيد على هذا المعنى شيئاً من التحديد أو التقييد . أما النظرية الخاصة فتحدد ذلك الوجود العام وتصفه بصفات ، كما تحدد الصلة بين مفهوم الله ومفهوم العالم .

والفلاسفة الماديون الذين يقولون بوحدة الله والعالم يقولون « بوحدة وجود مادية » : لأن الله في نظرهم هو والعالم الطبيعي الخارجي شيء واحد . أما « الرواقيون » الذين نظروا إلى باطن العالم — وهو ما سموه بالنفس الكلية — فقد أطلقوا على هذه الناحية من الوجود اسم الله ، ولذلك كانت وحدة الوجود عندهم وحدة روحية . ومن هذا القبيل أيضاً نظرية نخته في « وحدة الوجود الخلقية » ، لأنه يرى أن نظاماً أخلاقياً شاملاً يتخلل الوجود بأسره ، وهذا النظام عنده رمز الألوهية ومظهرها . ومنه نظرية هيجل في « وحدة الوجود المنطقية » التي تتلخص في أن « الفكرة المطلقة » تعكس في نفسها الوجود الإلهي^(١).

(١) لا بد هنا من الرجوع إلى الفصل ١٩ فقرة ٤ هامشة (١) حيث شرحنا مراتب الوجود من أعلاها إلى أسفلها في فلسفة هيجل . فقد ذكرنا هناك أن مقولات الوجود كثيرة تبدأ بالوجود غير المحدود وغير المتميز Sein ، وتنتهي بالوجود الضروري الكامل المستقل بذاته الذي يتحقق فيه كل معاني الغائية ، وهو ما يسميه هيجل Winklichkeit ويطلقه خاصة على المطلق (الله) . (وهو ما يسميه اسبنوزا الجوهر الأزلي) ، وإن كان يطلقه في شيء من التجوز على أي كائن حي ، أو أي نظام يتحقق فيه معنى الغاية كالمجموعة الشمسية وكنظام الحكومة الجمهورية . وقد يطلق هيجل على هذا الوجود الأعلى اسم « الفكرة » (Idee) أو الفكرة المطلقة ، ذلك أنه يستعمل « الفكرة » بمعنى النفس العالمية ، أو الحياة المنبثقة في الكون ، أو مجموعة النظم والقوانين والغايات التي يرتبط بها الوجود ويسير بمقتضاها ؛ وبحسبها يتطور ويصل إلى درجة السكمال . أو هي اسم لذلك التطور العالمي بجميع مراتبه .

هذا إذا نظرنا إلى الوجود من ناحية مراتبه كما هي متحققة في الخارج تحقفاً عينياً ، ولكن للوجود ناحية أخرى هي ناحية إدراكنا له ، إذ الوجود ليس موضوعاً واقعياً فحسب ، بل =

أما كراوس (K. C. F. Krause)^(١) فقد حاول أن يوفق بين مذهب التأليه ونظرية وحدة الوجود فيما سماه «الكل في الله» Panentheism . وخلاصة رأيه أن الله ليس هو العالم ، ولكنه ليس شيئاً آخر خارجاً عن العالم : فالعالم كله فيه ، ولكنه فوق العالم لأن وجوده أشمل .

وغير ما ذكرنا كثير من نظريات « وحدة الوجود » التي لم نعددها . وإذا كان السبب في ميل الناس إلى مذهب الوحدة (Monism) والأخذ به ، تلك الصور الكاليدوسكوبية^(٢) التي ظهرت فيه ، فإن الغموض الذي يحيط بنظريات « وحدة الوجود » قد كسب لها كثيراً من الأنصار المدافعين عنها ، لاسيما في عصر شاع في أهله الكراهية للتفكير الدقيق الواضح كالعصر الذي نعيش فيه .

١٠ — ظهرت نظرية « وحدة الوجود » العامة في صورتين تاريخيتين هامتين : الأولى في فلسفة الإيليين ، والثانية في فلسفة اسبنوزا . فإكستوفانيس

= هو ذاتي عقلي أيضاً . وفي الفكر — في أعلى مراتبه — تظهر الناحيتان للوجود ، فيدرك العقل الأشياء ، لا على أن لها فيه صوراً تقابلها فحسب ، بل على أنها وليدة العقل ومن إنتاجه أيضاً . وهنا يطلق هيجل اسم « الفكرة » أو « الفكرة المطلقة » على الفكر في أعلى درجاته ؛ كما أطلقه على الوجود في أعلى درجاته . فالوجود والفكر متطابقان ، ولكنهما أظهران طباقاً في « الوجود المطلق » و « الفكرة المطلقة » . وإذا كان الوجود المطلق هو الله بمعنى أنه هو التوأمين والمبادئ التي تسيطر على هذا الوجود ، كانت الفكرة المطلقة التي ندرك مطابقة الكون لها ووحدتها به أكل تعريف لذلك « الوجود المطلق » ، إذ هي له كالمرآة تنعكس صورته عليها ، بل هي هو . وهذه هي وحدة الوجود المنطقية في فلسفة هيجل ؛ وسميت منطقية لأنها وليدة مذهب هيجل المنطقي الذي بحث فيه مقولات الوجود ومقولات الفكر فأداه إلى هذه النتيجة .

(المعرب)

(١) قارن الفصل التاسع : الفقرة الثانية عشرة .

(٢) نسبة إلى كاليدوسكوب Kaleidoscope وهو منظار ينظر فيه فترى صور لا حصر لها من الصور الجميلة التي تتألف من قطع من الأوراق الملونة الملقاة في أسفله على غير نظام . فقطع الورق الملونة ليس فيها في ذاتها شيء من الجمال ، ولكنها تظهر جميلة في الصور التي تتألف منها . كذلك فكرة الوحدة ليس فيها في ذاتها ما يغري السامع بها ويجذبه إليها ، ولكنها مغرية وجذابة في ثوب الصور العديدة التي تظهر فيها .

(المعرب)

وبارمنيديس يعتبران الله والوجود شيئاً واحداً ، ويقولان لما كان الوجود شاملاً لكل شيء ، وكان العالم من الوجود ، كان الله والعالم شيئاً واحداً . ولم يتردد اسبنوزا — كما لم يتردد جيوردانو من قبله^(١) في القول بوحدة الله والعالم Deus sive natura . فهو ينظر إلى الله من جهتين مختلفتين تجتمعان في حقيقة واحدة : الجهة الأولى الله من حيث هو جوهر واجب الوجود بذاته ، وعلة في وجود العالم . وهذه هي الجهة التي يطلق عليها اسم « الطبيعة الفاعلة » natura naturans . والجهة الثانية هي الله من حيث هو معلول لذاته ، ظاهر في صور الموجودات التي نطلق عليها اسم العالم . ويسمى اسبنوزا هذه الجهة « الطبيعة المنفعلة » natura naturata^(٢) . فالله بهذا المعنى هو القوة الخالقة وهو العالم الخلق .

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الثانية .

(٢) هذه التفرقة التي يقول بها اسبنوزا بين الله من حيث هو علة في ذاته ، والله من حيث هو معلول لذاته ظاهر في صور العالم ، فرع عن المسألة التي بحثها المدرسيون وابن رشد وهي مسألة « الطبيعة » nature . فإن ابن رشد قد فسر فاسفة أرسطو — تحت تأثير بعض الآراء الرواقية — بحيث أنكر وجود عقل عام خارج عن هذا العالم ، واعتبر العقل والنظام والغاية أموراً داخلية في كيان العالم الطبيعي . ومن هنا ظهرت التفرقة بين الله من حيث هو قوة فاعلة منبثة في الوجود الطبيعي — وهذا ما أطلق عليه اسبنوزا (natura naturans) ، وبين الله من حيث هو قابل ومتأثر ومعلول ، أي من حيث هو العالم المتحقق بفعل العلة الذاتية الضرورية ، وهو ما سماه اسبنوزا (natura naturata) . وقد ظهر هذان الاصطلاحان في فلسفة المدرسين وفي أقوال صوفية القرون الوسطى واستعملتهما كل طائفة بما يلائم أغراضها . وكذلك ظهرا في فلسفة جيوردانو برونو (فيلسوف إيطالي أحرق بتهمة الإلحاد سنة ١٦٠٠) الذي يحتمل أن يكون اسبنوزا قد تأثر به .

راجع تفصيل رأى اسبنوزا في الطبيعة الفاعلة والطبيعة المنفعلة في كتاب « دراسة في الأخلاق عند اسبنوزا A Study of the Ethics of Spinoza تأليف يواقيم Joachim في الفصلين الثالث والرابع من ص ٦٥ — ٩٧ . (المعرب)

هذا ، وإذا ذكر فلاسفة وحدة الوجود كان محي الدين بن عربي الفيلسوف الصوفي الإسلامي المتوفى سنة ١٢٤٠ م من كبارهم ، فهو اسبنوزا الإسلام غير منازع ، وهو أستاذ اسبنوزا وكثيرين غيره من خاضوا في فلسفة وحدة الوجود في داخل العالم الإسلامي =

وليست نظرية «وحدة الوجود العامة» قاصرة على الصور التي أسلفناها، فإنك لتكاد تلمسها أيضاً في بعض ما كتب الكتاب في علم الجمال وفلسفة الأديان : ذلك أنهم فسروا الشعور أو الإحساس الذي يشعر به الإنسان عند استغراقه في التأمل في الطبيعة أو بعض منتجات الفنون بأنه نوع من فناء الشخصية في الوجود العام ، أو فناء الفردية أو الوحدة الذاتية في العالم المحيط بها ، كأنما محيت آثار الفرد فأصبح لا يشعر إلا بالوجود العام الذي يكوّن وجوده جزءاً منه . ولا شك أن هذا نوع من التفكير لا غبار عليه ، ولكنه لا يصلح أساساً لنظرية في وحدة الوجود . بل إن مذاهب أخرى كمذهب التأليه ومذهب الإلحاد يمكنها أن تفسر لنا ذلك الشعور الذي يتحدثون عنه ، وتفسره على الوجه الأكمل — من غير التجاء إلى فكرة وحدة الوجود .

أما أدلة أصحاب وحدة الوجود فليست بأفضل في تأييد دعواهم من أدلة المؤلهة في تأييد قولهم بالتأليه . ولسنا بحاجة إلى الخوض في تفاصيل تلك الأدلة ولا الرد عليها ، فإن الاعتراضات التي أوردناها على مذهب الوحدة Monism^(١) الذي هو أقرب المذاهب إلى وحدة الوجود يمكن إيرادها مع قليل من التحوير على هذا الأخير .

أما من الناحية العملية — أي ناحية ما تتطلبه الحياة الإنسانية لتسد به حاجاتها الروحية ، فإن مذهب التأليه أو في بتحقيق هذه الغاية من مذهب وحدة الوجود: إذ من المتعذر على الإنسان أن يتصور وجود صلة شخصية تربطه بالعالم

= وخارجه ، راجع مذهبه في الفصلين الثالث والرابع من كتاب The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al Arabi تأليف العرب طبعة كبرديج سنة ١٩٣٩ .

(١) راجع الفصل التاسع عشر .

(بدلاً من أن تربطه بالله) أو بأية ناحية من العالم ؛ سواء أ كانت هذه الصلة خلقية أم دينية . وإذا أمكن تصور هذه الصلة فإنها تكون خيالية وهمية أكثر منها حقيقة ، كما أنها تكون غامضة ومضطربة .

١١ — ظهر إذن أن النتيجة التي وصلنا إليها من كل بحوثنا السابقة هي رفض جميع الأدلة التي استدل بها المفكرون على وجود الله ، وهذا معناه الإلحاد . ولكن يجب ألا ننسى أننا قصرنا هنا على إظهار عجز الأدلة العقلية — أو الأدلة النظرية — عجزاً تاماً عن أن تثبت وجود الله إثباتاً ضرورياً ، وأنه ليس في البحوث العلمية ما يؤدي بنا ضرورة إلى فكرة عن الله . ولا يلزم من هذا أنه لا توجد أسباب أخرى تحملنا على أن ندخل في فلسفتنا العامة في طبيعة العالم فكرة ما عن الله ، بل الواقع أن كثيراً من الفلاسفة الذين أدخلوا فكرة الألوهية في مذاهبهم الفلسفية العامة (في طبيعة الوجود) ، قد أبرزوا في هذه الفلسفات ناحية خاصة هي ناحية ما يلزم عن فكرة الألوهية من لوازم دينية أو أخلاقية .

ولا جدال في أن مذهب الإلحاد كما عرضه « فورباخ » L. Feuerbach (١٨٧٢+) و« ديرنج » E. Dühring ، لا يمكن الطعن فيه من الناحية النظرية ، ولكن عجزه عن أن يشبع في الطبيعة الإنسانية حاجاتها الروحية وعاطفتها الدينية ، ويحقق مثلها الأخلاقية العليا ، سبب كاف في حملنا على ترك الأساليب النظرية التي ظهر ضعفها في مناقشة هذا المذهب ، أو على إضافة شيء آخر إليها . وفوق هذا وذاك ، إذا برهنت الفلسفة العامة على أن نظرية ما من نظريات الفلسفة الإلهية لا يمكن إثباتها ، فإنها لا تزال تواجه مهمة أخرى ليست بأقل خطراً من مهمتها الأولى ؛ ذلك أن عليها أن تبين إلى أي حد يمكن الربط بين

النظرية الإلهية (التي لا يمكن إثباتها) وبين جميع ما نعلم عن العالم من مصادر أخرى . وإلا فما قيمة وضع الآراء الدينية واحداً تلو الآخر في صفحة من صفحات كتاب ، ووضع ما نعلمه عن العالم من الحقائق في صفحة أخرى ، من غير أن نحاول أن نربط أو نوفق بينهما ؟

فلا سبيل إلى التحرر من هذا العقم في التفكير إذن إلا بأن نصل إلى نوع من التوفيق بين ما تتطلبه حياتنا الدينية والخلقية من مطالب ، وبين ما نعلمه في دائرة بحوثنا النظرية . ومن الطبيعي جداً أن تكون محاولة التوفيق هذه الآن — كما كانت دائماً في الماضي — في دائرة مذهب التأليه ، لأن مذهب التأليه أكثر مذاهب الفلسفة الإلهية انسجاماً مع المطالب الروحية للنفس الإنسانية ، وأكثرها تحقيقاً لهذه المطالب .

الفصل الثالث والعشرون

الفلسفة النفسية (المذاهب السيكلوجية في ما بعد الطبيعة)

(Psychological Schools in Metaphysics)

١ — إن الناظر في أحدث ما كتب في علم النفس ليجد تعارضاً في الرأي من وجهين . الأول اختلاف العلماء في وجهات نظرهم في طبيعة العقل ؛ إذ القائلون « بنظرية الجوهر » منهم يفترضون وجود جوهر تقوم به العمليات العقلية في كل فرد : ويذهب الواقعيون^(١) إلى أن العقل ليس إلا اسماً لمجموع العمليات العقلية

(١) ومن المذاهب نربية الشبه بمذهب هؤلاء مذهب السلوكيين Behaviourists الذي ظهر في أمريكا .

نفسها كما تظهر بالفعل في تجاربنا ظهوراً مباشراً . والثاني اختلاف وجهة النظر في
العنصر الأساسي في الظاهرة النفسية (السيكولوجية) : وهنا يرى «الإدراكيون»
أن العمليات الإدراكية كالإدراك الحسى والتفكير ، هي أصل كل ما عداها من
العمليات العقلية الأخرى : ويرى «الإراديون» أن الظواهر الإرادية من نزعات
وشهوات وانفعالات ووجدانات ، هي المبادئ الأولى التى بها يتقرر مجرى
حياتنا النفسية .

وأول صفة يتصف بها « جوهر العقل » صفة « الثبات » (Stability) التى
هى الصفة الأولى للجوهر على الإطلاق . وكل الأحوال المختلفة للعقل ظواهر أو
أعراض لذلك الجوهر الثابت . والصفة الثانية أنه متقوم بذاته ، بمعنى أنه غير
مفتقر فى وجوده إلى غيره ؛ فبينه وبين غيره من الموجودات صلات متبادلة ،
ولكنه مستقل عنها بحيث يستطيع أن يرد — إذا شاء — أى أثر يأتيه من
ناحيته . والثالثة أن جوهر العقل غير قابل للفناء : وأنه لذلك جوهر خالد .
رابعاً أنه كثيراً ما يعرف بأنه موجود بسيط غير مركب من أجزاء ، ويلزم
منه أنه غير قابل للقسمة ، وأنه لا امتداد له ولا مادة ، وأنه شئ تتناهى صفاته
الذاتية الخاصة مع كل أنواع التعدد .

فى مقابل كل ذلك يذهب الواقعيون إلى أن العقل ليس إلا الوحدة التى
تنظم حياتنا العقلية فى أية لحظة من اللحظات ، وأنه ليس لنا أن نتحدث عن أى
شئ تقوم به الظواهر العقلية من وجدان وتفكير وإرادة وما إلى ذلك ، إذا
كنا لا نعنى بهذا المقوم شيئاً آخر غير مجرد ترابط هذه الظواهر الفردية فى
«كلِّ» واحد شامل .

٢ — كان «ديكارت» المؤسس الحقيقي لنظرية جوهرية العقل ، لأن

قدماء الفلاسفة اعتبروا العقل مبدأ الحياة في الكائن الحي فلم يضعوا حداً فاصلاً بين ما هو مادي وما هو نفسي . ولذلك لم تظهر فكرة الجوهر العقلي في صورة واضحة محدودة إلا منذ أن فرّق ديكارت بين الجوهر المفكر (العقل) والجوهر الممتد (الجسم) : ثم عادت هذه الفكرة نفسها إلى الظهور في فلسفة « ليبنتز » في صورة أخرى ، لأنه تصور العقل ذرةً روحية (موناد) تربطها صلات وثيقة ببقية الذرات الأخرى التي يتألف منها الجسم . وقد ظل هذان الرأيان مسيطرين على البحوث النفسية طيلة القرن الثامن عشر ، وأخذت فكرة القائلين بجوهرية العقل وخلوده وغنائه في ذاته طريقها إلى أعماق تفكير ذلك العصر ، واستقرت فيه حتى احتاج الأمر إلى فلسفة قوية كفلسفة « كَنت » النقدية لتُظهر مبالغة القائلين بهذه النظرية في التجريد وتجاوزهم حدود التجربة والواقع .

ويعتبر « هر بارت » و « لطره » من بين الفلاسفة المحدثين القائلين بالنظرية الجوهرية . فإن هر بارت يرى أن للعقل وجوداً حقيقياً وإن كنا لا نعرف ماهيته البسيطة . أما التجارب والأفكار التي تنفذ إلى مدخل حياتنا الشعورية ، فليست إلا جهوداً يبذلها العقل في سبيل الاحتفاظ بنفسه في صلاته بالموجودات الأخرى^(١) . أما « لطره » فيرى أن وحدة الحياة الشعورية حقيقة تستلزم وجود جوهر عقلي حقيقي ، وأن كل عقل « إنما هو ما يُظهر لنا من نفسه » : بمعنى أنه وحدة تتجلى فيما يظهر عنها من أفكار ووجدانات وضروب أخرى من النشاط العقلي . فالجوهر العقلي إذن ليس ذاتاً حقيقية وراء ما تنطوي عليه حياتنا الباطنية من التجارب ، ولكنه هو هذه الحياة الباطنية . وبهذا يقرب رأى « لطره » كل القرب من نظرية الواقعيين ، ويكاد لا يختلف عنها إلا في مجرد الاسم .

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الثالثة .

٣ — وتحتل نظرية الواقعيين من تاريخ الفلسفة مكاناً أقل خطراً من سابقتها ، فإنها لم توضع من النظرية الجوهرية موضع المعارضة الصريحة إلا في الأزمنة الحديثة . ونستطيع أن نتلمس مبادئها في قول هيوم : « أنه لا يوجد ما يسوّغ تجسيمنا لأي شيء له وجود نفسى » . بل إن الجوهر العقلى نفسه غير ممكن تصوره ألبتة . وما النفس أو العقل إلا مجرد مجموعة من الإدراكات الحسية . وقد تعمق في دراسة هذه النظرية الواقعية في عصرنا الحاضر « فنت » و « بولصن » ، وكان لأولهما الفضل في وضع اسمها . فقد بنى بحثه فيها على نقد النظرية المعارضة لها ، وكان لعمله هذا ما يبرره ؛ لأن النظرية الواقعية لا تفترض وجود شيء آخر خلاف ما تعطيه لنا التجربة . فليست من أجل ذلك نظرية ميتافيزيقية بالمعنى الصحيح ، على حين أن النظرية الجوهرية نظرية ميتافيزيقية تبحث في فلسفة النفس ، فنقدها أو رفضها يؤدي مباشرة إلى الأخذ بالنظرية التجريبية التى تعارضها .

وقد أوردنا فيما يلى الاعتراضات التى وجهها « فنت » و « بولصن » ضد النظرية الجوهرية ، وأردفناها ببعض الملاحظات من عندنا : حاصلها أنه لا مبرر لكل ذلك العنف الذى ظهر فى نقد النظرية الجوهرية .

أما الملاحظات فتشير الأربع الأولى منها إلى « بولصن » ؛ والثلاث الأخيرة إلى « فنت » وهى :

أولاً : يقال إن الجوهر العقلى ليس شيئاً يدرك بالحس : وجوابنا أن هذا لا مجال للشك فيه : ولكن الذرات أيضاً أمور لا تدرك بالحس ، وكذلك أعمال العقل اللاشعورية — التى لا يتردد « بولصن » فى التسليم بوجودها — لا تقع فى دائرة التجارب الحسية . نعم ، قد يقال إن الذرات لا يمكن إدراكها

بالحس ولكن الأشياء التي تتركب منها تدرك بالحس ، والبسيط الذي منه يتألف المركب الموجود يجب أن يتصوّر موجوداً كذلك . والأمر قد يكون على النقيض من ذلك في مسألة العقل . فإن العناصر البسيطة التي هي الإحساسات والوجدانات والأفكار الخ هي التي يلاحظ وجودها لأنها تقع في دائرة تجاربنا ، في حين أن الوحدة الجوهرية — التي نفترض وجودها لتفسير الاتصال بين هذه العناصر — تقع خارج ميدان الإدراك .

٤ — ثانياً : يقال أيضاً إنه لا يستطيع تفسير كنه العلاقة بين الجوهر العقلي والأعمال النفسية التي تحتوي عليها التجربة . ولكننا نرد عليهم بأنه لا يستطيع كذلك تفسير كنه الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، وهي الصلة التي يسلم بها مذهب الوحدة^(١) .

زد على ذلك أن « بولسن » يعرف العقل بأنه « مجموعة العمليات العقلية التي يرتبط بعضها ببعض بروابط لا يمكن تفسيرها ، بحيث يتألف منها وحدة منتظمة » . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن النظرية الواقعية نفسها لا تساعدنا على فهم الصلة بين العقل في جملته والعناصر العقلية الفردية التي يتألف منها .

ثالثاً : يقولون فوق ذلك إن الصفات التي يتعصف بها الجوهر العقلي كلها سلوبٌ محضة : ولكننا نقول إن تقوم بالذات والثبات ليستا صفتين سلبيتين . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يُردُّ عليهم بأن عدداً كبيراً من الصفات

(١) لا كل مذاهب الوحدة ، بل المذهب الذي يرى أن التغيرات الجسمية والحالات العقلية تبدو لنا في سلسلتين متوازيتين من الظواهر في جوهر واحد مقوم لها لا تدرك حقيقته . أما مذهب الوحدة المادي البحت أو مذهب الوحدة الروحي البحت فلا مجال للكلام فيهما عن العلاقة بين الجسم والعقل ، لأنها يتغلبان على هذه الصعوبة بافتراض جوهر واحد عقلي محض أو مادي محض معتبرين الناحية الأخرى صفة من صفات الجوهر المفروض . راجع كتاب « إفلنج » (الشخصية والإرادة) ص ١٧٥ — ١٧٦ . (العرب)

التي توصف بها المادة عادة — (مع استثناء الصفات المحسوسة التي ندركها في الأجسام) من هذا النوع السلبي البحث^(١).

رابعاً : يدعى أصحاب النظرية الجوهرية أنه من المستحيل أن يتصور حدوث حوادث عقلية ، أو وجود وظائف عقلية ، من غير جوهر تقوم به هذه الحوادث أو توجد فيه هذه الظواهر . ويرد أصحاب النظرية الواقعية على ذلك بأن هذه الصعوبة يمكن التغلب عليها إذا أدركنا أن العمل العقلي — كالشعور الوجداني مثلاً — لا يحدث وحده أبداً ، وإنما يقع دائماً متصلاً بحياة عقلية كاملة . وكأنهم بذلك يعتقدون أن مجموعة من الأعمال العقلية ، تقوم كل واحد من هذه الأعمال التي تتألف منها المجموعة . ويتخلص مذهبهم في أن أعمال العقل المختلفة المتلاقية في الزمان لا تختلف في حال اجتماعها عنها في حال انفراد كل عنصر من عناصرها عن الآخر إلا في « مقدار » التجربة الحاصلة عنها . أى أن التجربة في حالة اجتماع مجموعة من أعمال العقل « أكبر » منها في حالة كل عمل عقلي على حدة . أما نوع التجربة فهو واحد في الحالتين . ومن هذه الأعمال العقلية تتألف — بطريقة ما لا نعرف كنهها — وحدة عامة نستطيع بواسطتها أن ننسب كل عمل من أعمال العقل إلى المجموع .

وإذن فنحن إزاء واحد من أمرين : إما أن نأخذ هنا بنظرية الجوهر العقلي — في صورة أخرى (وهذا ما تشير إليه عبارة « بولصن » في قوله « بطريقة لا يمكن تفسيرها ») ؛ أو أن نعتبر أن اعتراض النظرية الجوهرية على النظرية

(١) فاللادة من حيث هي توصف بصفات عامة معظمها فيه معنى السلب وذلك مثل « عدم الفناء » والامتداد والكون في المكان والتمانع impenetrability (عدم حلول جسمين في مكان واحد) . أما الصفات التي تدرك بالحوس وتعبير عن علاقات بين الأجسام فهي صفات إيجابية . (العرب)

الواقعية لا يزال ، بالرغم من التفسير السابق ، قائماً^(١) .

ويمجدربنا أن نشير هنا إلى سؤال آخر أثير في هذا الموضوع وهو : « هل الجوهر العقلي نفسه في حاجة إلى أن يتقوم بجوهر آخر ؟ » والجواب أن من الصفات الأساسية لأي جوهر استغناؤه بنفسه ، أي عدم افتقاره إلى شيء آخر يقومه .

ه — خامساً : يقولون إن التفرقة التي وضعها « كَنت » ثم أخذها عنه « هـ بارت » من غير أن يحور فيها — أعني التفرقة بين ظواهر الأشياء و « الأشياء في ذاتها » — لا يمكن تطبيقها في الحياة العقلية ؛ لأننا ندرك الأمور العقلية على ما هي عليه تماماً ، وإذن فلا داعي لأن نفترض وجود جوهر عقلي يقوم في الحياة العقلية مقام « الشيء بالذات » في العالم المحسوس ، ويقابلُ بالحالات العقلية الجزئية . ونحن نسلم في غير تحفظ بأن التفرقة بين الظواهر و « الأشياء في ذاتها » لا تنطبق بحال على عالم التجارب النفسية . بل إننا نذهب إلى أبعد من هذا فنصرح بأنها خطأ في كل حالة تطبق فيها . ولكننا نقول إن هذه التفرقة لم تكن العامل الأساسي ، فضلا عن العامل الوحيد ، في تكوين فكرة الجوهر العقلي : فإن ديكارت وليبنتز قد قالا بالجوهر العقلي في زمن سابق على « كَنت » ، و « لطره » يدافع عن النظرية بحجج لا دخل لفكرة الظواهر و « الأشياء في ذاتها » فيها . زد على ذلك أن طائفة كبيرة من علماء النفس في الوقت الحاضر يجمعون على أن ما نسميه « بالحياة العقلية » لا يمكن أن تدرس دراسة علمية دقيقة ، ولا أن يدرك موضوعها إلا إذا افترض وجود شيء ما زائد عليها أو متمم لها . وليس

(١) يعني الاعتراض الوارد في (٤) أي استحالة أن يتصور حدوث حوادث عقلية في غير جوهر يحملها أو يقومها . (المعرب)

افتراض وجود حالات نفسية لا شعورية ، ووصف الأعمال العقلية الجزئية بخصائص وقوى لا نعلم عنها إلا القليل بواسطة تأملنا الباطني ، إلا داخلا تحت نفس العنوان العام الذي يدخل تحته افتراض الجوهر العقلي ، لأن كل هذه أمور تشترك في غرض واحد ، وهو أن الحياة العقلية الشعورية يجب أن يضاف إليها شيء ما ، أو أن تكمل بافتراض شيء ما . أما أننا نرفض فكرة الجوهر العقلي ، ونأخذ عوضا عنها بفكرة جوهر عقلي مادي — بأن نعزو الخصائص العقلية لجوهر مادي — فليس بموصلنا إلى نظرية أكثر فائدة أو أقوى حجة (من نظرية الجوهر العقلي البحت)^(١).

٦ — سادسا : يقال أيضاً إن تعريف الجوهر العقلي تعريف متناقض لأنه يجعله ثابتا وقابلا للتغير في آن واحد ؛ ولكن أحداً من أصحاب النظرية الجوهرية لم يقل إن الجوهر العقلي قابل للتغير . نعم ، لكل جوهر أعراض وظواهر وأحوال الخ تظهر فيه وتحمل عليه : فالتغيرات التي تحدث بالفعل في حياتنا العقلية إنما تقع في ظواهر الجوهر العقلي كما تبدو لنا في تجاربنا — لا في الجوهر العقلي نفسه .

سابعا — وأخيراً : يقال إن افتراض الجوهر العقلي لا قيمة له حتى في تفسير التجارب ذاتها . وجوابنا أن الفروض الميتافيزيقية كلها سواء في أنها لا تفيد في هذه الناحية . وليس للنظرية الميتافيزيقية مهمة إلا أنها متممة للنتائج التي يتوصل إليها في البحث العلمي والواجب على علم النفس أن يتحرر تماما في وصفه الحقائق النفسية وفي تفسيرها ، من كل أثر متصل بفكرة الجوهر العقلي . أما القول بأن العقل يشعر شعوراً وجدانياً أو يفكر أو يريد الخ ، فليس فيه أية إشارة

(١) قارن المناقشة السابقة في الفصل التاسع عشر .

إلى أننا نعلم شيئاً مطلقاً عن أصل هذه الأعمال العقلية وتكوينها . لكن الفيلسوف الذى يُعنى ببحث الصلة بين الظواهر النفسية والمادية ، والذى يصل إلى أن فكرة « الاثنينية » هى أصلح فرض فى هذه المسألة ، لا يسعه إلا أن يعترف بنوع من الاستقلال للحياة العقلية ، وأن يفترض وجود وحدة جوهرية مقومة لها . (وقد وصلنا نحن إلى هذه النتيجة مستندين إلى حجج تبدو لنا صحيحة)^(١) .

غير أنه يجب أن يلاحظ أن انتقادنا للنظرية الواقعية لا يحمل فى طياته اعترافاً منا بالاعتقاد فى النظرية الجوهرية المعارضة لها . ولكننا أردنا أن نبين بهذه الانتقادات أن الاعتراضات التى وجهت إلى النظرية الجوهرية ليست من الحجج القوية التى تتطلب منا الإذعان لها ، وأن نبين أننا يجب أن نسلم بإمكان صحة هذه النظرية ، بحيث يكون موقفنا منها بعد هذه الاعتراضات كما كان قبل إيرادها .

٧ — لم يظهر التقابل بين المذهب العقلى والمذهب الإرادى فى الفلسفة النفسية فى صورة واضحة إلا فى عهد متأخر ، شأنه فى ذلك شأن المعارضة بين المذهب الجوهري والمذهب الواقعي المتقدمى الذكر . وليس لهذا التقابل أثر فى الفلسفة القديمة ، لأن القدماء لم يحاولوا فى وقت من الأوقات أن يردوا جميع الصفات العقلية إلى وظيفة واحدة أساسية . بل كان ديكرت — كعادته — أول من أثار هذه المسألة عند ما قال إن الصفة الأساسية للجوهر العقلى هى « الفكر » ، وتبعه فى ذلك اسبنوزا . غير أن هذا الأخير لم يعتبر العقل الجزئى (عقل الفرد) نفسه جوهرًا ، بل اعتبره صورة أو مظهرًا من المظاهر التى تتجلى فيها صفة الفكر^(٢) .

(١) راجع الفصلين الثامن عشر والتاسع عشر .

(٢) وهى إحدى الصفتين الذاتيتين اللتين يتصف بهما الجوهر الأزلى الذى هو الله فى =

وهناك نظرية أخرى في العقل تشبه هذه ، وهي النظرية التي وضعها «ليبنتز» وتوسع فيها أتباعه . وتتلخص في أن كل « موناڊ » (أى كل عقل) ينحصر عمله في تمثيله (العالم) في نفسه تمثيلاً عقلياً^(١) . ولكن تصور العقل على هذا النحو العام الفامض قد جعل في الإمكان أن ينسب إليه قوة الإرادة إلى جانب قوة الفكر . ولما أضيف إلى هاتين القوتين قوة ثالثة هي الوجدان^(٢) ، انهارت النظرية العقلية البسيطة نهائياً . ولذلك لا تجد لها صورة محدودة بعد ذلك إلى أن أحياها « هربارت » لأنه رأى أن الأفكار وحدها هي التي تحمل كل ما يجرى في الحياة العقلية الشعورية من الأحداث . أما وجدانا اللذة والألم ، فيرجعان إلى ما يحدث بين الأفكار من علاقات تكون نتيجتها تقوية فكرة أو كبت أخرى ، كما تحدث الرغبة في شيء أو الرغبة عنه من قيام فكرة في العقل في وجه عقبات تقف في سبيلها ، أو من المقاومة التي تبذلها فكرة للتغلب على أفكار أخرى . معارضة لها . فالوجدان والإرادة بهذا المعنى نتيجتان للقوى الفكرية وليساً ظاهرتين مستقلتين مكافئتين للتفكير في المنزلة . نعم لم يتمسك أتباع هربارت دائماً بهذا الرأي ويدافعوا عنه ، ولكنهم لم يهملوا الأخذ به كل الإهمال في أى وقت

== مذهب اسبنوزا . والصفة الثانية هي صفة الامتداد . والسبب في أن اسبنوزا لا يسمي العقل الإنسانى جوهرأ أنه يقصر استعمال هذا الاسم على البارى جل شأنه لأنه يُعَرَّفُ الجوهر بأنه الموجود القائم بنفسه الذى يمكن إدراكه بدون حاجة إلى غيره ، وهذا الوصف لا ينطبق إلا على الله في نظره . ومن ناحية أخرى يعتقد اسبنوزا في مذهب وحدة الوجود ، فليس في الوجود عنده إلا حقيقة واحدة لها هاتان الصفتان الذاتيتان : الامتداد والفكر . فالأجسام ليست جواهر وإنما هي أحوال أو مظاهر لتلك الحقيقة الواحدة الكلية في صفتها المادية . والعقول الجزئية ليست جواهر أيضاً وإنما هي أحوال أو مظاهر لهذه الحقيقة عينها في صفتها العقلية . والمستحق اسم الجوهر على الإطلاق هو الله الذى هو هذه الحقيقة المطلقة : قارن الفصل التاسع عشر : الفقرة الثالثة . (المعرب)

(١) راجع الفصل السابع عشر الفقرة الخامسة : والمামشة ٤ المتصلة بها .

(٢) راجع الفصل المامشر : الفقرة الثانية .

من الأوقات ، فهم لهذا السبب يمثلون النظرية العقلية في العصر الحاضر .

٨ — أول ما ظهرت بوادر « المذهب الإرادى » كانت في فلسفة « كانت » حيث يُعْتَبَرُ ذلك المذهب نتيجة لازمة عن فلسفته الأخلاقية . فهو يقول إذا كانت حرية الإرادة ضرورية ليكون « الأمر الأخلاقى المطلق » مطلقا بالمعنى الصحيح ، وجب أن يكون جوهر الحياة العقلية ، أو على حد قول « كانت » ، « الشيء بالذات » في حياتنا العقلية إرادة حرة^(١) . وقد كان « شوبنهاور » أول من توسع في هذه الفكرة وجعل منها نظرية عامة في طبيعة العالم . فهو يرى « أن الشيء بالذات » (الذى تكلم عنه « كانت ») هو الإرادة دائماً كيفما وجد : سواء وجد في العالم الطبيعى الخارجى أم في العالم العقلى ، وأن العقل ليس إلا أداة مسخرة في يد الإرادة . نعم ، قد يتحرر ذلك العامل الثانوى (العقل) في بعض الأحيان من حكم الإرادة — ولا يكون ذلك إلا في الإنسان — ويكون تحرره تاما في الحالة التى يستغرق فيها فى التأمل فى الجمال ، على شرط خلو ذلك التأمل من ثورة عاطفة جائحة^(٢) .

وفى السنوات الأخيرة حاول « فنت » و « بولصن » أن يضعوا لمذهب الإرادة أساساً من علم النفس . وسندلى بآراء كل من هذين الفيلسوفين على حدة ، ثم نعقب عليها بما يعن لنا من الملاحظات . والآراء الثلاثة الأولى لبولصن والثلاثة الأخرى لفنت .

آراء « بولصن » :

أولا : يطالبنا « بولصن » بأن نلاحظ أثر الإرادة فى تطور الحياة العقلية فى

(١) قارن الفصل التاسع : الفقرة الثامنة .

(٢) قارن الفصل العاشر : الفقرة السادسة .

صورتها الفردية والعامية . فإننا إذا نظرنا إلى الكائنات الحية الدنيا ، بدت كأنما تخضع في حركاتها إلى قوة عمياء . فليس في استطاعتنا أن نعزو إليها أى نوع من الأفكار ، أى عمل من أعمال التفكير . بل النزوع هو الوظيفة الأساسية في حياتها العقلية . وكذلك الحال في الطفل ، فإن الأفعال الإرادية أول ما يظهر فيه ، ثم يعقبها بالتدريج أفعال التفكير التي تزداد في التعقيد ازدياداً مطرداً . وجوابنا على هذا أن فكرة التطور ، إذا نظرنا إليها من ناحية المنهج المتبع في بحثها ، تفترض وجود كل واحد لا تميز فيه ، تصدر عنه الأعمال العقلية كلها ، ولا تفترض ظاهرة واحدة اكتسبت كل الصفات المميزة لها في حياة الرجل الراشد . ويلزم من هذه النظرية أن للكائنات الحية الدنيا حياة نفسية ذات وحدة ما ، وإن كان لا يمكن تعريفها ولا تحديدها ، تظهر عنها الأعمال التفكيرية والإرادية ظهوراً تدريجياً في أثناء التطور ، حتى يصل التفكير والإرادة إلى درجة يتساويان فيها في المنزلة ويتميزان كما نعهدهما . ولكننا نعتقد من ناحية أخرى أن الحياة العقلية عند الطفل حديث الولادة ، يظهر فيها أول الأمر ، لا الميول والوجدانات فحسب ، بل بعض الإحساسات الخاصة أيضاً^(١) .

٩ — ثانياً : ولكنهم يذهبون إلى أبعد من ذلك فيقولون : إن الإرادة — حتى في الحياة العقلية النامية — هي العامل الأساسي الذي يتحدد ويتكيف به كل ما عداه من الظواهر العقلية الأخرى . فبالإرادة يتعين الهدف الذي ينصبه كل إنسان لنفسه في حياته ، وهي التي تخلق الأغراض الخاصة التي تحققها أفعال الفرد ، وتتثبت بهذه الأغراض . وهي التي توجه انتباه الإنسان

(١) أى لا الأعمال النزوعية والوجدانية التي هي عناصر الحياة الإرادية والوجدانية الراقية ، بل بعض الإحساسات التي هي مبادئ الحياة التفكيرية الراقية أيضاً . (المعرب)

وتختار ما تشاء من المؤثرات التي تقرر باب الشعور فيه . وليس الاهتمام بأى شىء سوى ظاهرة إرادية يتعين بها ما يجب أن يحتفظ به فى الذاكرة ، وما يجب أن يهمل فى طى النسيان . بل اتجاه مجرى الأفكار نفسه خاضع لسلطان الإرادة ، حتى إن أثر ذلك السلطان ليظهر فى علمنا النظرى وأحكامنا النظرية على الدوام .

وجوابنا على ما تقدم : أن ماسمونه إرادة (ونسبوا إليه كل هذه الأفعال) ليس تلك النزعة البسيطة ، ولا القوة العمياء التى تبتدىء بها الحياة العقلية قبل أن تتميز مظاهرها . ليست هى الإرادة العمياء التى تعمل بعيدة عن العقل ؛ بل هى مقيدة دائماً ببواعث وأفكار على درجة ما من التعقيد . ولهذا يمكن أن يقال أيضاً إن العامل الأساسى الأول الذى يتحكم فى حياتنا العقلية ليس الإرادة ، بل ما يحمل الإرادة على العمل .

ثالثاً : يقولون إن التوفيق ممكن بين « مذهب الإرادة » والفلسفة الروحية ، وغير ممكن بين « مذهب الفكر » وهذه الفلسفة . ولكن هذه دعوى يكذبها التاريخ نفسه ، فإن فلسفة « ليننتز » الميتافيزيقية فلسفة روحية بالرغم من أنها عقلية . ولكن هنالك موقفاً ثالثاً جديراً بالاعتبار ، وهو أن كلا من المذهبين السابقين : « مذهب الإرادة » و « مذهب الفكر » ، لا ينظر إلى الحقيقة إلا من جانب واحد فقط : فهما لهذا غير صحيحين . وهذا هو الاتجاه الذى يميل إليه « لطره » فى فلسفته الروحية^(١) .

وهب أخيراً أنه لا يمكن التوفيق بين الفلسفة الروحية والمذهب العقلى (مذهب الفكر) ، أفنتخذ من عدم إمكان هذا التوفيق حجة نحتج بها ضد

(١) قارن الفصل الرابع عشر : الفقرة الخامسة .

المذهب العقلي ، ونضم هذه الحجة إلى جملة الاعتراضات التي أوردناها على ذلك المذهب؟^(١) . هذا مما لا يمكن أن نسلم به .

١٠ — يقال إن الأفكار أعمال عقلية ثانوية وغير أساسية ، وهي لهذا السبب عاجزة عن تفسير الوحدة التي تمتاز بها الحياة العقلية كما هي عليه في الواقع . ويقال أيضاً إن الأفكار تتغير في غير نظام محدود ، وإنها يتصل بعضها ببعض برابط جزئية ، فهي لا تصلح على الإطلاق للقيام بوظيفة التأليف في العقل ، وتكوين وحدة عامة منه . وتشارك الوجدانات الأفكار في هذه الخواص . فلم يبق إذن إلا الإرادة نلجأ إليها في تفسير هذه الظواهر : وهي أصلح من كل هذه الظواهر التفكيرية والوجدانية في القيام بوظيفة التأليف هذه ، بفضل صفة الدوام والاستمرار التي يدعونها لها . غير أن علماء النفس (لسوء الحظ) ينكرون وجود إرادة ثابتة على صفة واحدة ، ويعدون لها أمراً افتراضياً ليس له حقيقة واقعية . أضف إلى هذا أن وحدة الحياة العقلية ، أو وحدة الشخصية أو الخلق ، ليست حقيقة من الحقائق البسيطة التي تنكشف في خبراتنا : بل نتيجة للنظر والبحث في حقائق النفس . أما ظهورها في ثوب الحقيقة البسيطة التي تدرك بالتجربة إدراكاً مباشراً ، فراجع إلى أن العقل الإنساني على إلفٍ بها دائماً . والواقع أن وحدة الشخصية مجرد افتراض يرجع لا إلى وجود صفة نفسية بسيطة دائمة ، بل إلى الأسباب الآتية وهي .

أولاً : أننا ندرك صلة تامة بين الحالات العقلية المنفردة التي تربطها روابط تداعي المعاني .

ثانياً : أننا ندرك أن مجرى نمو الحياة العقلية مستمر متصل ليس فيه تحول

(١) راجع الفصل السابع عشر .

مفاجيء أو قهرى ، ولا مجال فيه لوجود حالات عقلية متنافره في آن واحد .
ثالثا : أننا ندرك ثبات الشيء الذى تصدر عنه الناحية الحسية في حياتنا العقلية : أعنى الهيكل الجسمى الذى نتقمصه .
غير أنه يلاحظ أن النتيجة التى وصلنا إليها من تقدنا للمذهب الإرادى يجب ألا تتخذ دليلا على صحة المذهب العقلى ، بل هى دليل على أن أى نوع من أنواع الأعمال العقلية البسيطة لا يمكن أن يتخذ وحده أساسا أو أصلا للحياة العقلية برمتها — بالمعنى الكامل لكلمة أساس أو أصل . فالمذهب العقلى والمذهب الإرادى كلاهما خطأ بهذا المعنى^(١) .

(ب) مذاهب المعرفة

الفصل الرابع والعشرون

المذهب العقلى : المذهب التجريبي : المذهب النقدي

Rationalism; Empiricism and Criticism

١ — إن المشكلة التى تواجهنا هنا هى مشكلة أصل العلم الإنسانى ومصدره .

وفيهما انقسم الفلاسفة إلى ثلاثة مذاهب : الأول مذهب العقلين Rationalism

(١) قد شرحنا هنا المذهب الإرادى فى ناحيته الميتافيزيقية . أما ناحيته المتصلة بالمعرفة — وهى الناحية التى تعرض لها « فنت » فى كتابيه « المنطق » و « معالم علم النفس » فهى ناحية أخرى تختلف اختلافا جوهريا عن هذه . فأعمال الإرادة فى نظرية « فنت » هى الأعمال العقلية الحقيقية : ولذلك يجب أن يفسر كل ما عداها بالإضافة إليها .

(الذى يطلق عليه أحيانا اسم مذهب الأوليّة (Apriorism) . والعقليون هم الذين يقولون إن القوة العاقلة في الإنسان — وهي في نظرهم قوة فطرية — هي الأصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي ، أو أنها على الأخص مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقي : وهما صفتا الضرورة والصدق المطلق . والمذهب الثاني مذهب التجريبيين (Empiricism) الذين يُرجعون كل علم إلى التجربة ، ويصفون العقل قبل التجربة بأنه صفحة بيضاء . وقد يسمى هذا المذهب بمذهب الحسيين (Sensualism) إذا اعتبر الإدراك الخارجى — أى الإدراك عن طريق الحواس — أصل كل علم .

والمذهب الثالث مذهب « النقيدين » الذين يحاولون التوفيق بين الدعاوى المتعارضة التى يدعيها أصحاب المذهبين الآخرين . ويفسر النقيديون « العلم » بأنه نتيجة اجتماع عاملين ، أحدهما صورى يرجع إلى طبيعة العقل ذاته ، والآخر مادى يتكون من الإحساسات الداخلة في الإدراكات الحسية . فإذا لم يوجد أحد هذين العاملين استحال وجود علم حقيقى . إذ من المستحيل قطعاً في نظرهم أن نصل من طريق العقل الصرف إلى حقائق لها أية قيمة علمية على نحو ما يدعى العقليون .

ويمكن القول بأن العلاقة بين « المذهب العقلى » و « المذهب التجريبي » هي أن مذهب التجريبيين يرفض تماماً فكرة العقليين لا العكس : بمعنى أن العقليين ينكرون فقط وجود علم ضرورى صادق على الإطلاق يكون مصدره التجربة وحدها ، ولكنهم يسلّمون بأن التجارب تمدنا بجزء كبير من تفاصيل الحقائق التى نعلمها ، في حين نجد التجريبيين على عكس ذلك يرفضون رفضاً باتاً أن يسلّموا بوجود عقل له القدرة على ابتداء المعانى والتصورات والتأليف

بينها بفطرته ، ويطبع العلم الإنسانى برمته بطابع الصدق والحق .

٢ — لم يكن لهذا الخلاف فى مسألة المعرفة شأن كبير فى الفلسفة القديمة . وليس علمنا ببحوث الفلاسفة فى المعرفة فى العصر السابق لسقراط إلا ضحلاً قليلاً وإن كان يبدو لنا أن « الإيليايين » كانوا من غلاة العقليين ؛ وأن « الذين » كانوا من معتدليهم . وليس من شك فى أن أفلاطون أيضاً كان يتجه وجهة العقليين ، وإن كانت الصفات الأساسية للمذهب العقلى لم تظهر بصورة واضحة جلية فى فلسفته . أما فلسفة أرسطو — وهى المجهود العظيم الذى قام به ذلك الفيلسوف للتوفيق بين الفلاسفات المختلفة — فأكثر ميلاً إلى المذهب النقدي ، وإن كان المادة والصورة عنده معنيان يختلفان كثيراً عن معنيهما عند « كُنت » مؤسس الفلسفة النقدية .

وعلى عكس ذلك نجد الفروق واضحة بين مذاهب المعرفة فى العصر الحديث . فلسفة أوربا عقلية بحتة ، وفلسفة إنجلترا تجريبية فى جملتها . نعم تظهر فى فلسفة « فرنسيس بيكون » مؤسس المذهب التجريبى الإنجليزى بعض الصفات البارزة فى المذهب العقلى . كما أنه ليس من العدل أن توصف فلسفة « هيز » بأنها تجريبية صرفة . أما الذى صاغ النظرية التجريبية فى إنجلترا ووضعها فى صورتها الأخيرة الدقيقة فهو « لوك » : فقد أنكر وجود الأفكار والمبادئ الفطرية فى ميدان العلم النظرى ، وميدان الأوامر الأخلاقية العملية على السواء . فكان إنكاره هذا بمثابة إعلان صريح منه بإنكار كفاية العقل المحض ، وعجزه عن الوصول إلى أى علم يقينى بطريق الفطرة . ومن تبعه فى هذا رأى « هيوم » و « جون استيوارت ميل » .

أما أشهر الفلاسفة العقليين فديكارت واسبنوزا وليبنز وولف الذين يُجمعون

على أن أكبر قسط من العلم الإنساني صادر عن العقل ذاته . فليينتز مثلاً يقابل بين ما يسميه « الحقائق العقلية » *Vérités de raison* و « الحقائق الخارجية » *Vérités de fait* ويصف الأولى بأنها خالدة يقينية ضرورية تخضع لقانون أساسي هو « قانون الذاتية » (*Principle of identity*) . أما الحقائق الخارجية فعرضية تخضع لمبدأ السبب الكافي أو مبدأ الغاية .

٣ — ويميز « كُنت » كما فعل « لامبير » من قبله (*Neues Organon* سنة ١٧٦٤) بين مادة العلم وصورته . وبهذا يوفق بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي ، ويصل إلى نقطة أبعد بكثير من مجرد التقابل بين الفكر والحس . فبالإحساسات نستطيع الوصول إلى علم صحيح ، لأنها تخضع — كما يخضع الفكر نفسه — لصور عقلية أولية ، وهذه هي صور الزمان والمكان اللذين يكسبان التفكير الرياضي البديهي صفتي الضرورة والصدق المطلق .

وليس للتقابل بين مذاهب المعرفة الثلاثة السابقة الذكر من القوة في العصر الحاضر مثل ما كان له في تاريخ الفلسفة في العصر الماضي ، كما أن هذه المذاهب لم تظهر في تلك الصور المختلفة التي ظهرت فيها من قبل . بل يمكننا القول بأن المذهب العقلي لم يعد يظهر في صورة النظرية المستقلة القائمة بنفسها ، في حين أن المذهبين النقدي والتجريبي لا يزالان يعارض كل منهما الآخر ، بالرغم من أن المذهب النقدي قد تخلى عن دعوى من أهم دعاويه الأساسية ، وهي دعوى وجود العلم « الأولى » أي الأفكار الفطرية التي تدعو إليها طبيعة العقل ذاته . فقد غير معظم أنصار المذهب النقدي في العصر الحديث مفهوم كلمة « أولى » *a priori* ، وفسروه بأنه ذلك الجزء من العلم الإنساني المستقل عن التجربة الشخصية . وأشهر أتباع المذهب النقدي بمعناه الأخص^(١) — خارج دائرة المذهب

(١) راجع الفصل الرابع : الفقرة الخامسة .

الكنتي الجديد — هم « وند لباند » و « ريل »^(١) و « ليبان »^(٢).

٤ — سنقوم في بحثنا في نظريات المعرفة بأمرين . الأول وزن الحجج التي تستند إليها هذه النظريات ، والثاني مناقشة ما إذا كانت الفروض التي وضعت في أصل المعرفة تصلح أو لا تصلح لأن تسمى نظريات ، ثم الإجابة عن هذا السؤال .

أما العقليون فيزعمون أن بعض القضايا التي يحكم بها العقل قضايا كلية صادقة صدقاً ضروريا لا يتطرق إليه شك ، ويعتبرون ذلك دليلاً قاطعاً على أنها من الأوليات العقلية البديهية . ويعدون قضايا الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية وما يتصل بهما من استخدام الطريقة القياسية ، ومن التعريفات والبديهيات ، مثلاً لما يجب أن يكون عليه العلم بمعناه الصحيح . ونحن نرد عليهم بالردود الثلاثة الآتية :

أولاً : أن وصفهم « للأولى » بأنه الفطري أو الذاتي : سواء أكان معنى من المعاني أوحكاماً من الأحكام ، أو أي ضرب من ضروب العلم : بعبارة أخرى قولهم إن « الأولى » أسر عقلي ذاتي بحت : ليس دليلاً على ضرورة صدقه أو عموميته . بل إن العلوم الرياضية والطبيعية تحاول جهدها أن تخلص قوانينها من كل صفة أو أثر لهذه الذاتية Subjectivity ، وتدعى أن قوانينها صادقة صدقاً عاماً ، على أساس أنها تحتوى أموراً خارجية واقعية (Objective) بحتة . أضف إلى هذا أن بعض الحالات العقلية أو بعض عمليات العقل يشترك فيها الناس جميعاً ، وهي مع ذلك عاجزة تمام العجز عن أن تصبغ العلم الناشئ عنها بصبغة الضرورة أو الصدق

(١) راجع الفصل الخامس : الفقرة العاشرة .

(٢) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة الثامنة .

المطلق . مثال ذلك أن الناس جميعاً يتفقون في رؤية الخطئين الراسيين أطول من الخطئين الأفقيين المساويين لهما (بشرط اتحاد الرائيين في الظروف الأخرى) ، وهو نوع عام من خداع الحواس ، ومع ذلك لم يفكر أحد في اتخاذه أساساً لعلم ضرورى أو علم صادق صدقاً عاماً .

فالنتيجة التى نَحْلُصُ إليها إذن هى أن الذاتى (أو العقلى) من حيث هو كذلك ليس له دخل فى هذا النوع من العلم (وهو العلم الضرورى أو اليقيني) . وبهذا الاعتراض نفسه يمكن أن يعترض على المذهب النقدى ، إذا فُهِمَ « العلم الأولى » بالمعنى الذى يفهمه به العقليون .

الثانى : لو كانت فكرة الذاتية وحدها هى المبدأ الذى تخضع له الحقائق العقلية البديهية ، للزم أن يكون التقدم فى الفكر نتيجة لبنائه على طائفة من القضايا التى تستند إلى فكرة الذاتية ، ولكن التقدم فى العلم نتيجة للاستدلال الصورى : مع أن هذا يتعارض تعارضاً صريحاً مع الواقع ، كما يتعارض مع رغبتنا فى العلم وقصدنا إليه ، إن صح أن نستعمل كلمتى الرغبة والقصد هنا .

الثالث : يجب أن نلاحظ أن من الصعب جداً أن نضع حداً فاصلاً بين الأحكام «الأولية» التى يقول بها العقل بفطرته والأحكام المكتسبة من التجربة ، كما نلاحظ أن العقليين قد أخفقوا كل الإخفاق عندما حاولوا أن يدخلوا تعريفات المعانى المجردة فى جملة وظائف المعرفة «الأولية» .

هـ — أما المذهب التجريبي فيستند إلى أساس لا يقبل الشك ولا المناقشة ، وهو أن العلم بجميع أنواعه يتسع كلما اتسعت تجارب الإنسان . ولكن «التجريبيين» يفرقون بين نوعين من القضايا؛ نوع يحكم العقل بضرورة صدقه ، وآخر لا يحكم العقل بضرورة صدقه . ثم يفسرون عنصر الضرورة فى النوع الأول

بأنه راجع إلى طبيعة العملية العقلية التي تُستخدَم في الوصول إليه . وبهذه الطريقة يفسر «هيوم» مثلا عنصر الضرورة في قانون العلة والمعلول فيقول : إذا كانت إحدى عمليات العقل تستدعي دائما عملية أخرى تتبعها بدون تخلف ، فإنه ينمو بين العمليتين بمضى الزمن رابطة قوية دائمة هي التي نسميها رابطة «تداعي المعاني» . ويصحب هذا التداعي نوع من الإلزام العقلي ، بحيث يحصل في الذهن المعنى المتصل بإحدى العمليتين كلما حدث المعنى المتصل بالعملية الأخرى . وهذا الإلزام العقلي أساس ما نسميه بالضرورة التي ندركها في الرابطة بين العلة والمعلول^(١) . وليست نظرية « هيوم » قاصرة على تفسير قانون العلية ، بل يمكن أن يفسر بها قوانين ومعان أخرى .

وليس عندي من شك في أن هذه النظرية لا تعالج المشكلة التي تتصدى لحلها للأسباب الآتية .

(١) تتساوى القضايا كلها في نظر التجريبيين — ومنهم هيوم — في أن مصدرها التجربة ، ولكنهم يدركون أن بعض القضايا يلزم العقل إلزاما بضرورة التصديق به ، ومن هذه القضايا قانون التحليل القائل « كل معلول لابد له من علة » ، أو « لا معلول بدون علة » . فالعقليون يعتبرون هذا القانون من بديهيات العقل الأولية ، كقانون التناقض في المنطق وبديهيات إقليدس في الهندسة . أما التجريبيون فيردون القول بالعلية إلى التجربة ، لا فرق بينه وبين أي قانون استقرائي آخر . ولكن لماذا امتاز قانون العلية من غيره من القوانين الاستقرائية ، بأن العقل يلزم نفسه بتصديقه ولا يتطرق إليه شك فيه ، مع أن جميع قضايا الاستقراء ظنية ؟ السر في ذلك في نظر هيوم — وعنه أخذ الفكرة جون استيوارت ميل — هو الرابطة القوية التي أسست ، بفضل قانون تداعي المعاني ، بين فكرة العلة وفكرة المعلول . فقد لاحظ الناس في جميع الأجيال والعصور أشياء معلولة وأخرى عللا لها ، وربطوا الأولى بالثانية . فأصبحت فكرة العلة مقترنة بفكرة المعلول اقتران المتضايين الذين لا يفهم أحدهما إلا بالإضافة إلى الآخر . وهذه الرابطة القوية الدائمة — التي اكتسبت بالتجربة — أساس ما نسميه بالضرورة في قانون العلية . ومعنى هذا أن قانون العلية ضروري ، لا بمعنى أن العقل يحض فطرته يدرك بدايته وبقينه كما يقول العقليون ، بل لأن التجربة دعمته وقوته وربطت بين طرفيه برباط قوي . وبهذه الطريقة يفسر «هيوم» و «ميل» القوانين الأخرى التي يدعي العقليون أنها ضرورية يقينية . (المعرب)

أولا : ليس من الضروري أن تتكرر الحوادث أو التجارب التي تقع فيها علل ومعلولات لكي نصل إلى قانون العلية العام . فإن العالم يستطيع أن يستنتج صلةً علّيةً بين شيئين يقعان في حادثة واحدة في صور مختلفة ، ولا يزداد يقينه شيئا عما كان عليه عند مشاهدته الحادثة للمرة الأولى ، كما لا تزداد الرابطة العلية قوةً ما بتكرار حوادث أخرى يقع فيها العلة والمعلول نفسيهما .

ثانياً : يتضح هذا المعنى نفسه من ناحية أخرى : وهي أن الضرورة التي ندركها في العلاقة العلية بين علة ومعلول ، ليس فيها مطلقاً أي أثر لإلزام العقل باستدعاء إحدى الفكرتين عند حصول الفكرة الأخرى فيه . بعبارة أخرى ، ليست الضرورة هنا ضرورة « سيكولوجية » (خاضعة لقانون تداعي المعاني) ، بل ضرورة منطقية تعتمد على الرابطة بين الفكرتين ^(١) .

ثالثاً : أن المذهب التجريبي لم يوفق كل التوفيق في نواح أخرى ، كتفسيره للحقائق العامة المتصلة بالمعرفة الإنسانية . فإن الفيلسوف التجريبي عندما يتكلم في شيء من الحذر عن « اعتقاد » الناس في صدق بعض الحقائق والقضايا الأولية صدقاً مطلقاً ، بدلاً من أن يقرر هو ذلك الصدق تقريراً ، ينسى أن صدق هذه القضايا ليس راجعاً إلى أن كل فرد من أفراد الناس يدرك أنها صادقة ، بل إلى أن صدقها مستقل تمام الاستقلال عن أي فرد بعينه ^(٢) .

(١) يريد بهذا أن العقل بتصوره معنى العلة ومعنى المعلول يدرك علاقة ضرورية بينهما ، وهذه علاقة منطقية ، كالعلاقة بين الحدين المتضادين ، وليست علاقة سيكولوجية حادثة من تكرار العلة والمعلول ثم ارتباطهما في العقل عن طريق تداعي المعاني . (المعرب)

(٢) لا يسلم الفيلسوف التجريبي بوجود حقائق أو قضايا أولية يسلم بها العقل الإنساني تسليماً مطلقاً : فإذا أشار إلى هذه المسألة قال إن بعض الناس « يعتقدون » صدق طائفة من الأحكام والقضايا البديهية صدقاً مطلقاً ، بدلاً من أن يقرر هو صدقها : ولو علم أن صدق هذه القضايا راجع إلى طبيعة العقل الإنساني نفسه وأنه مستقل عن حكم أي فرد معين عليها بالصدق ، لما قل ذلك . ولكنه يجهل معنى صدق مثل هذه الحقائق ، وكأنه يفهم من صدقها صدقاً مطلقاً أن كل فرد من أفراد الإنسان يدرك أنها صادقة : (المعرب)

٦ — ليس المذهب النقدي بأدنى إلى التوفيق من المذهبين الآخرين في معالجته لمشكلة أصل العلم الإنساني والعناصر التي يتألف منها . والواقع أن مشكلة أصل العلم برمتها ليست من المشاكل التي تدخل في نطاق بحث المعرفة (الابستمولوجي) ، بل في نطاق علم النفس . ولذلك يجب أن تعالج بطرق هذا العلم ، فإن عالم النفس هو الذي يعنيه أن يعلم كيف ينشأ ، ومن أي العمليات العقلية ينشأ الحكم الكلي ، وأي أجزاء الحكم الكلي يُستمد من العقل أو الخيال الخ . ولكن التطور السيكلوجي لأي جزء من أجزاء المعرفة الإنسانية لا يَعْنِي «علم المعرفة» (Wissenschaftslehre) في قليل أو كثير .

وقد سبق أن عرفنا «علم المعرفة»^(١) بأنه العلم الذي يبحث في أعم الحقائق التي يحتوي عليها العلم الإنساني . فمن الواضح إذن أن مهمته ليست النظر في النشأة التاريخية أو السيكلوجية للمعرفة ، بل التحليل العلمي المنظم للحقائق العامة في المعرفة . ولهذا كانت المذاهب الثلاثة الآتية الذكر — «المذهب العقلي» و«المذهب التجريبي» و«المذهب النقدي» — أدخلت في نظريات علم النفس منها في نظريات المعرفة ، بالرغم من المسكاة التقليدية التي أصبحت لها بين بحوث «علم المعرفة» ، مما يترتب عليه وجوب إخراجها تماما من بين نظريات هذا العلم .

ومن ناحية أخرى نجد «صفتي الضرورة» و«الصدق» من الصفات التي تتصف بها المعرفة ، ولها شروط يجب توافرها في مادة العلم وصورته ، كما يمكن تحديدها من ناحية مادة العلم وصورته^(٢) ؛ ولهذا يدخل البحث فيهما — من بعض الوجوه —

(١) راجع الفصل الخامس : الفقرة السابعة .

(٢) جرت عادة المناطقة أن يرجعوا الصدق (والكذب) في القضية إلى الناحية المادية فيها وهي ناحية مطابقتها (أو عدم مطابقتها) للواقع ، ويرجعوا الصواب (والخطأ) إلى ناحيتها الصورية ، أي ناحية لزومها (أو عدم لزومها) عن قضية أو عدة قضايا أخرى . فالقضية صادقة =

فى دائرة علم المنطق : فإن على المنطق أن يبين أى الخطوات العقلية توصلنا إلى القضايا الكلية الصادقة صدقاً ضرورياً .

وأخيراً يجب أن يبين « علم المعرفة » أى أنواع المعرفة صادق على الإطلاق ، أى صادق بقطع النظر عن أن هذا الفرد أو ذلك يدرك صدقه ، وأنها له صفة الضرورة ، أى أنه صادق بقطع النظر عن خبرة أى فرد أو ملاحظته . فإن صفة « الصدق المطلق » تشير إلى علاقة بين العلم والشخص الذى يقوم به العلم ، أما صفة « الضرورة » فتشير إلى علاقة بين العلم والشىء المعلوم أو الحقيقة المعلومه . وإنك إذا قارنت هذه الملاحظات بتعريف علم النفس الذى ذكرته فى جزء سابق من هذا الكتاب^(١) تبين لك فى وضوح أن المسائل المنطقية ومسائل المعرفة (التي أشرت إليها) خارجة تماماً عن ميدان هذا العلم ، وأن حل مشكلة أصل المعرفة بواسطة المذاهب الثلاثة التى شرحناها — أعنى المذهب العقلى والتجريبى والنقدى (التاريخى) محاولة لم تؤد — ولا يمكن أن تؤدى — إلى نتيجة مرضية .

== أو كاذبة بمعنى أنها مطابقة أو غير مطابقة للواقع بقطع النظر عن علاقاتها الصورية بقضايا أخرى . وهى صواب أو خطأ (صحيحة أو فاسدة) إذا كان استنتاجها من قضية أو قضايا أخرى متفقاً أو غير متفق مع قوانين المنطق . ولكن المؤلف يستعمل كلمة الصدق بمعنى واسع فيجعلها فى الناحيتين المادية والصورية معاً : أى أنه يستعمل الصدق بحيث يدخل فيه الصواب (أو الصحة) أيضاً . وعلى ذلك تكون القضية صادقة فى نظره إذا كانت مطابقة للواقع (وهى الناحية المادية) وكانت مستنتجة استنتاجاً صحيحاً من قضية أو قضايا أخرى (وهى الناحية الصورية) . (المعرب) (١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

الفصل الخامس والعشرون

مذاهب اليقين : والشك والواقع والمذهب النقدي

Dogmatism, Scepticism, Positivism and Criticism.

١ — استعملت كلمة « يقيني » (dogmatic) منذ عهد الفيلسوف « كُنت » لوصف أية قضية فلسفية أو مذهب فلسفي لم يمهدها بدراسة المقدمات التي يستندان إليها دراسة « إبستمولوجية » ، أو بدراسة مبلغ صدق هذه المقدمات . وبهذا المعنى الواسع يمكن أن يقال إن قضايا العلوم الجزئية « يقينية » أيضاً . فإن غاية ما تطالب به هذه العلوم هو الدقة الفنية الخاصة ، كتقدير مؤرخ مثلاً لاحتمال صحة حادثة تاريخية ، وكتقدير أي عالم مدى الخطأ في طائفة من التجارب العلمية . أما امتحان قضايا العلوم امتحاناً إبستمولوجياً ، فيمكن الاستغناء عنه تماماً : أولاً لأنه يمكن تطبيقه على العلوم الجزئية في مجلتها دفعة واحدة في مناقشة عامة للمبادئ التي تستند إليها هذه العلوم والفروض التي تفترضها ، وثانياً لأن البحث في مسائل كلها في حدود التجربة الممكنة ليس من المحتمل أن يثير مشاكلاً خاصة من النوع الذي تعالجه « نظرية المعرفة » . من أجل هذا قلنا نطلق صفة « اليقيني » إلا على المذاهب الفلسفية ، بل إن هذا الاسم يطلق بوجه خاص على المدارس (الفلسفية) التي لا ترى ضرورة لوضع حد فاصل بين العلم المكتسب بالتجربة وبين تعريفات المعاني العقلية المجردة : أي أن « مذهب اليقين » بهذا المعنى مذهب لا يعرف للعلم الإنساني مدى ولا يضع له حداً ، فهو أوهى المذاهب التي وضعت في مقدرة الإنسان على العلم ، في الوقت الذي هو فيه أكثر هذه المذاهب ادعاء . من

أجل ذلك اقترن اسم «مذهب اليقين» عادة بالمذهب العقلي ، لأن العقل إذا اعتُبرَ وحده مصدر كل علم حقيقي ، لم يكن لذلك العلم حدود خارجية أو موضوعية ، وهذا هو السبب في ظهور «اليقينيين» بكثرة في العقليين من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكان أسوأهم «إسبنوزا» الذي لم يدلّ بسببٍ إبستمولوجي واحد يبرر به طريقته القياسية ، بل فضل أن يعلن إلى الناس إعلاناً طائفةً كبيرة من التعريفات والبديهيات التي أعدها مع ما فيها من احتمال كبير للشك . وقد كان كل من ديكارت وليبنتز أيضاً من «اليقينيين» بفضل كونهما من «العقليين» .

٢ — لكن المذهب «اليقيني» بمعناه الأخص ، ليس قاصراً على الفلسفة الحديثة ، فإن أفلاطون وأرسطو لم يكونا أحرص على التمييز بين درجات اليقين في أنواع المعرفة الإنسانية من الفلاسفة العقليين في القرن السابع عشر . غير أن ادعاء اليقين عند القدماء كان مرجعه افتقارهم إلى البحث العلمي المنظم ؛ فهم لم يعرفوا صدق القضايا العلمية التجريبية فيضعوه في منزلة فوق مجرد التخمين الذي لا يمكن الوثوق به ، والذي لجأوا إليه عند بحثهم في ماهيات الأمور المجردة . ولهذا لم تظهر مشكلة حدود العلم الإنساني إلا بعد أن ظهرت البحوث الرياضية والعلمية ، ولقت تقدمها المطرد أنظارَ المفكرين إلى الفرق بينها وبين مقالات «ما بعد الطبيعة» الموهوشة المتناقضة .

وللمذهب «التجريبي» أيضاً نزعة نحو ادعاء اليقين ، فإنك إذا اعتبرت «التجربة» وحدها مصدر كل علم إنساني ، فقد ادعيت — من غير حاجة إلى دليل آخر — أن العلم لا يمكن أن يتجاوز حدود التجربة . بل إنه ليمزج أحيانا المحسوس بالمعقول مزجاً تاماً ، ولا يميز أحدهما من الآخر ، كما يفعل المذهب العقلي . ولم يضع التجريبيون — حتى «لوك» نفسه — حدوداً واضحة بين أنواع المعرفة

التجريبية من حيث درجة كل نوع من الصحة ، وكان « هيوم » أول من صرح بالقول بأن قضايا العلم لا يمكن أن توضع في مستوى واحد مع نظريات الميتافيزيقا ، وأن المذهب « الواقعي » هو التمتة الطبيعية للمذهب « التجريبي » .

وقد اختفى مذهب اليقين من الفلسفة تقريبا منذ تناوله « كُنت » بالنقد والتفنيد من جميع نواحيه . فإذا شاء فيلسوف حديث اليوم أن يضع مذهباً فلسفياً ، ربما ادعى لنفسه الحق في أن ينحو في فلسفته نحو أصحاب اليقين (فيضع مبادئ مذهبهِ ويعرف حدوده كما يريد) ، ولكنه لن ينسى أو يتناسى أن تعريفات الأمور العقلية المجردة لا يمكن أن تبلغ مبلغ اليقين الذي وصلت إليه قضايا العلوم الجزئية . ولهذا يحق لنا أن نقول إن مذهب اليقين ، من حيث يشبه أن يكون مذهباً في المعرفة ، لم يبق له سوى قيمة تاريخية .

٣ — وإذا كانت أصحاب مذهب اليقين لا يعرفون للعلم الإنساني حداً ولا نهاية ، فمذهب « الشكاك » لا يعرف للجهل الإنساني حداً ولا نهاية أيضاً : لأن أصحاب الشك المطلق يقولون إن العلم ليس مقدوراً للإنسان ، ولا يذهبون حتى إلى القدر الذي ذهب إليه سقراط من أنه كان على الأقل يعلم أنه لا يعلم شيئاً ، بل يصرحون أن أي ادعاء للعلم لا مبرر له

وللشكاك أدلة كثيرة وضعوها للدفاع عن مذهبهم . ولكننا سنقتصر هنا على ذكر دليلين منها هما أهمها ، لأنهما يمثلان نزعة مدرستين مختلفتين من مدارس الشكاك هما مدرسة النسبيين (Relativists) ومدرسة الذاتيين (Subjectivists) .
أما « النسبيون » فيقولون :

أولاً : إن العلم كله نسبي أو اعتباري : أي أنه رهن ظروف خاصة قضت الصدفة بالبحث أن نحصله فيها ؛ فإذا قيل فيه إنه صحيح ، فصحته بالنسبة إلى

زمان أو مكان أو ظروف أخرى أحاطت به .

ثانيا : إن فعل الإدراك نفسه ، يجب أن يكون نسبيا ، لأنه يقتضى نسبة بين عقل مدرك وموضوع مدرك (أى بين عاقل ومعقول) . ومعنى هذا أننا لا ندرك شيئا مطلقا على ما هو عليه في الواقع ، أى لا ندرك شيئا مستقلا تمام الاستقلال عن جميع علاقاته بنا .

أما « الذاتيون » فيبالغون أكثر من غيرهم في تصوير الدور الذى يلعبه العقل الإنسانى في كسبه العلم . وليس لأى علم في نظرهم قيمة إلا بالإضافة إلى الفرد الذى يعلمه ، لأن صحته أو خطأه إنما هما بالنسبة إليه . وهم يبالغون أيضا في تصوير العقبات التى تقف في سبيل إدراكنا للأشياء إدراكا حسيا ، ويرون أن هذه العقبات تحول دون وصولنا إلى فكرة صحيحة عن هذه الأشياء .

ثالثا : إنهم يطالبوننا بالنظر في استدلالنا واستنتاجاتنا لتبين مدى عجزها بالفعل ، أو ضرورة عجزها ، عن الإقناع . فإن كل دليل يستند إلى قضايا مسلم بصحتها ، كما يستند إلى أدلة أخرى مفروض صدقها أيضا ، ولكن هذه الأدلة نفسها تستند إلى أدلة أخرى وهكذا . ومهما عددنا من الحلقات في سلسلة الاستدلال ، فإننا نستطيع دائما أن نضيف حلقة جديدة . فإما أن يذهب الأمر إلى غير نهاية ، أو نقف عند حلقة ما من حلقات الاستدلال نختارها . ولكن يكفى الشك في صحة هذه الحلقة وحدها في أبطال صحة السلسلة الاستدلالية برمتها .

رابعا : يقولون إنه مامن قضية إلا ويمكن معارضتها ومقاومتها بمثلا في القوة ، ولكن هذه نتيجة لموقف الشك نفسه ، لادليل جديد على صحة مذهب الشك^(١) .

(١) قد استعملتُ كلمتي « النسبيين » و « الذاتيين » ترجمة لكلمتي " relativists " و " Subjectivists " اللتين استعملهما المؤلف في الدلالة على مذهبين من مذاهب الشك زعم =

٤ — ولمذهب الشك في الفلسفة القديمة شأن كبير وتاريخ طويل متصل ، وقد ساعد على نجاحه عاملان : الأول ما في طبيعة اليونان من حب غريب للجدل ، والثاني أن التفكير العلمي بالمعنى الصحيح لم يكن قد نضج عندهم إلى الدرجة التي تظهر معها تفاهة الأساليب الفلسفية القاصرة على التلاعب بالألفاظ .

ويذكر مؤرخو الفلسفة عادة ثلاثة من مدارس الشك في هذا العصر : وهم البيرونيون ، وشكاك الأكاديمية ، وصغار الشكاك . أما البيرونيون فهم أتباع بيرون (Pyrrho سنة ٣٠٠ ق . م) مؤسس المدرسة . وقد اهتموا منذ ظهور مذهبهم بإبراز القيمة العملية لمنهج الشك . فالجاهل على الإطلاق في نظرهم لا يُنقِص حياته شك ما ، والسعيد حقاً هو الذي لا يجزم بقول ما ، فإن السعادة إنما هي في طمأنينة العقل .

== أنها مختلفان في حين أنها بحسب شرحه لها متداخلان متكاملان لا يكاد يختلف أحدهما عن الآخر إلا في درجة الشك .

هذا وقد حصر مؤلفو العرب أنواع الشك في ثلاثة : « العندية » الذين يرون أن كل شيء إنما هو بالنسبة إلى من عنده علم ذلك الشيء ، أي بحسب نظره فيه : إن حقاً لشي وإن باطلاً فباطل . وهو مذهب بروتاغوراس السوفسطائي الذي قال إن الإنسان مقياس كل شيء . المصنف الثاني « العنادية » الذين يرون أن إدراك حقيقة أي شيء — على فرض وجودها — فوق مقدور البشر ، وأن كل ما ندركه من الأشياء إنما هو ظواهرها المتغيرة في كل آن ، وهذا رأي غورغياس السوفسطائي أيضاً . والمصنف الثالث هم اللاأدريون أصحاب « يرون » الذي ذهب إلى الشك المحض وأمسك عن الجزم بأي شيء أحق هو أم باطل (راجع الطوسي في حاشية المحصل للرازي ص ٢٣ ، الفصل لابن حزم ج ١ ص ٨ .

ويظهر لي أن تقسيم العرب ووصفهم لمذاهب الشك أدق من تقسيم المؤلف ، وكنت أفضّل أن أستعمل اصطلاحاتهم ترجمة لاصطلاحاته لولا أنني رأيت استحالة ذلك . لأن اسم « العندية » يصدق بوجه عام على المذهبين الذين ذكرهما ، لا سيما مذهب « الذاتيين » . ولكنه في الوقت نفسه يصف الذاتيين بأوصاف لا تنطبق إلا على العنادية مثل الوصف الثاني والثالث والرابع : فهم عندية وعنادية معاً بحسب وصفه . أما « اللاأدريون » فلم يتعرض لهم إلا عند كلامه عن مذهب الشك عند القدماء كما سيأتي . (العرب)

وأشهر متأخري الشكاك « أناسيداموس النسوسي »^(١) (في القرن الأول قبل الميلاد) و « سكستوس إميريكوس » . (حوالي ٢٠٠ ب م) . والمشهور عن الأول حججه العشر التي أوردتها لينكر بها إمكان العلم ، ثم ردت من بعده إلى خمس ثم إلى اثنتين^(٢) وعلى يد « سكستوس أميريكوس » وفي مؤلفاته وصل مذهب الشك إلى أقصى حدوده .

أما الشك في العصر الحديث ، أو على الأقل ما هو جدير منه بالذكر ، فيكاد يكون مقصوراً على الفلسفة الفرنسية ، فقد كان « دي مونتيني » (١٥٩٢+) أكبر مدافع عن مذهب الشك القائل بنسبية كل شيء ، لاسيما المسائل الخلقية . وقد حاول شارو (١٦٠٣) وبيل (١٧٠٦) أن يجدوا في الفلسفة مكاناً للعقيدة ، فشكاً في كل علم يؤدي إليه النظر العقلي ؛ بل تجاوزا الشك إلى الإنكار . وفي العصر الأخير كثيراً ما فسر رجال اللاهوت الفرق بين النظريات العلمية والعقائد الدينية

(١) نسبة إلى Gnosus أو Cnosus في جزيرة « كريت » .

(٢) وكل هذه الحجج منصب على العلم بالمحسوسات وهي :

١ — أن الحواس تختلف باختلاف أنواع الحيوان وهذا يستلزم اختلاف العلم الذي يصل إلينا عن طريقها .

٢ — أن الناس يختلفون جسماً ونفساً وهذا يدعو إلى اختلافهم في الحكم والفعل والاختيار .

٣ — أن حواس الإنسان الواحد متعارضة كالبصر واللمس ، والشم والذوق ، يدرك باحداها ما يعارض مع ما يدركه بالأخرى .

٤ — أن الحاسة الواحدة تختلف في إدراكها باختلاف الظروف .

٥ — أن للمسافات والأمكنة والأوضاع تأثيراً في إحساساتنا .

٦ — أن المحسوسات تختلف باختلاف ما تمتزج أو تتحد به من هواء أو ماء أو ضوء .

٧ — أن الأشياء تبدو لنا مختلفة بحسب كميتها .

٨ — أن كل شيء نسبي بالإضافة إلى الشخص الذي يدركه .

٩ — أن الأشياء تختلف بحسب ما هي مألوفاً أو نادرة .

١٠ — أن الأشياء تختلف بحسب العرف والعادة والرأى والقانون .

راجع تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٣١٥ — ٣١٧ . (المعرب)

تفسيراً أخرجوه عن معناه ، أو على الأقل حاولوا أن يعرضوا النظريات العلمية —
التي لا يمكن التوفيق بينها وبين العقائد الدينية — في معرض الشك والإنكار .
وكثيراً ما لقب « دافيد هيوم » بلقب الفيلسوف الشاك . ولكن بالرغم من أنه
أطلق هذا اللقب على نفسه ، لا ترى أن شكه ينصرف إلا إلى نوع خاص من
العلم ، وهو العلم القائم على مجرد النظر العقلي ؛ وما قصد هيوم مطلقاً إلى الشك في
وجود العالم الخارجي أو العلم المستمد من التجربة . وفي سنة ١٧٩٢ ظهر كتاب
في الشك بعنوان « أناسيداموس » ألفه (على ما حققه العلماء فيما بعد) شاتز
Schulze (١٨٣٣ +) . ولكن الشك فيه أيضاً شك محدود موجه خاصة إلى
الفلسفة النقدية عند « كُنت » Reinhold . ولم يأخذ بوجهة نظر
المؤلف أحد من بعده .

ه — هكذا قضى على مذهب الشك تماماً من حيث هو نظرية من نظريات
المعرفة . أما منهجه ، فإن أخذ به بعض الفلاسفة في العصر الحديث ^(١) ، فماذا
إلا بطريق العرض ، وتحقيقاً لغرض معين . والحقيقة أن مذهب الشك لا يستقيم
إلا بالإنكار الثام لحق العقل في إصدار أي حكم من الأحكام ، حتى الحكم بأننا

(١) مثل ديكارت صاحب منهج الشك المعروف . ويجب أن نلاحظ هنا الفرق بين
الفيلسوف الشاك والفيلسوف الذي يستخدم منهج الشك . فطريقة الحوار السقراطي أسلوب من
أساليب الشك أو منهج من مناهجه ، وكذلك منهج ديكارت ، ولم يكن سقراط ولا ديكارت
فيلسوفاً شاكاً . بل الواقع أن كل بحث فلسفي دقيق يقتضى استخدام منهج الشك . أما الفرق بين
الحالين فهو أن الشاك لا يؤمنون بإمكان وصول الإنسان إلى علم يقيني بحقيقة الأشياء ،
ويضعون كل عقيدة وكل قضية موضع الاتهام والجدل ، فذهبهم مذهب في طبيعة العلم الإنساني
وتقدير له أو حكم عليه . أما أصحاب منهج الشك فيفترون وجود هذه الحقائق ويعترفون
بإمكان الوصول إليها ، ولكنهم يسرون إليها في حذر شديد ، ويضعون كل قضية موضع
الإنكار إلى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها . فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها .

لا نستطيع أن نعلم شيئاً على سبيل اليقين (وهو قول الشكاك أنفسهم) ؛ فإن هذا الحكم أحد أحكام العقل ، ويجب بمقتضى مذهب الشك نفسه أن يوضع موضع الشك . وهو أيضاً دعوى لا يمكن البرهنة على صحتها ، على حد قول الشكاك ، لأنهم ينكرون إمكان البرهنة على أى دعوى من الدعاوى . فذهب الشك إذن مذهب يناقض نفسه . ولكن هذا لا يتعارض مع ما منهج الشك من قيمة فى جميع البحوث العقلية والعلمية ، وهى الميزة التى يمتاز بها على مذهب اليقين . فإن كثيراً من الأفكار التى تبدو لنا ، والملاحظات التى نلاحظها ، لا ترقى أبداً إلى مستوى النظريات العلمية ، نلحوا من القيمة العلمية الثابتة وحاجتها إلى التأييد العام . ولهذا كان الشك « الأكاديمى » كما سماه « هيوم » ضرورة لازمة لكل بحث علمى نزيه : لأنه يبعث على تقليب الأمور على جميع وجوهها ، وتكرار النظر فيها ومواصلة اختبارها . وبهذا المعنى أيضاً يصبح الشك جزءاً لا غنى عنه فى إعداد العلماء . بل ربما كانت ثمرته — إذا استخدم بطريقة منظمة — أعظم وأكثر ظهوراً فى بحث المسائل الميتافيزيقية ؛ فإن على الباحث فى هذه المسائل أن يعلم كيف يزن الأدلة ويعرف مواطن القوة والضعف فى الحجج ، فيدرك بذلك القيمة الحقيقية للأفكار والنظريات التى تحتوى عليها المذاهب الفلسفية . وهناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب ، وهى الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظرياً ، والحكم بصدقها استناداً إلى باعث عملى . فإن حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك ، توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهى عرضة للشك — مهما ذهبنا فى البحث عن أصولها — وأن العوامل التى تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجب البحث عنها فى حياتنا العملية وما فى هذه الحياة من رغبات .

٦ — المذهب « الوضعى » والمذهب « النقدى » .

يتفق هذان المذهبان فى أن العلم الإنسانى على درجات متفاوتة فى اليقين ، وأن الميدان الذى نحصل فيه العلم الصحيح هو ميدان التجربة ولكن بالرغم من أن أصحاب هذين المذهبين يقصرون بحثهم على هذا الميدان ، يرون أن فى الإمكان — نظرياً — الوصول إلى نتائج يحكم العقل بضرورة صدقها صدقاً عاماً . وليست الأفكار فى نظرهم أموراً قائمة بذاتها لها وجود مستقل عن التجربة ، يحصل العلم بها بانضمام بعضها إلى بعض ، بل هى روابط تساعد على تنظيم العلم ووصل أجزائه بعضها ببعض ؛ وليس لها معنى فى ذاتها زائد على ما ندركه من الأشياء إدراكاً حسياً مما تنطبق هذه الأفكار عليه . ولهذا يستحيل علينا أن نصل إلى حقائق الأشياء عن طريق المعانى أو الأفكار من حيث هى . وعند هذه النقطة يفترق المذهبان : فيذهب « الوضعيون » إلى أن فلسفة ما بعد الطبيعة ليس لها ما يبرر وجودها ، ويهتمونها بأنها لا توصل أبداً إلى علم يقينى ، فى حين يعتبرها « النقاد » ضرورة من ضرورات العقل الإنسانى ، أو نزعة طبيعية هذبها النقد العلمى ، وإن كانوا يصفونها بأنها غير مسئولة عما تفعل !

٧ — وقد سُمى « لاس »^(١) بروتاغوراس السوفسطائى أولَ فيلسوف وضعى ، ولكن عبارة بروتاغوراس المشهورة « الإنسان مقياس جميع الأشياء » تقرّبه إلى جماعة الشكّ القائلين بنسبية الأشياء أكثر مما تقرّبه إلى الفلاسفة الوضعيين . والأبيقوريون لما قصروا العلم على نوع واحد ، كانوا يرون أن ذلك النوع هو الذى يصدر عنه العقل العملى لا العقل النظرى ، لأن ما يستحق اسم « العلم » فى نظرهم ليس ما يؤدى إلى اليقين بل ما يؤدى إلى سعادة الإنسان فى حياته .

(١) راجع الفصل الرابع : الفقرة الخامسة .

والحقيقة أن «هيوم» — مقتنيا أثر كل من «يكون» و«لوك» — كان أول فيلسوف وصل إلى مذهب وضعى. (راجع مقالته في الطبيعة الإنسانية: ١٧٣٩ — ١٧٤٠)، فإنه عارض الفلاسفة الميتافيزيقيين معارضة قاسية وحلل أساليبهم التي حاولوا بها الوصول إلى علم وراء حدود التجربة تحليلاً أظهر به تهافتها. أما اسم «الفلسفة الوضعية» فمن وضع أوغسط كونت (الذى أطلقه على فلسفته الخاصة). وهو يرى أن الغاية من العلم يجب أن تكون كسب المعرفة التي نستطيع التغلب بها على الأشياء وعلى مجرى الحوادث في العالم. والعلم بالمعنى الصحيح هو معرفة القوانين الحقيقية للظواهر الطبيعية، ولا طريقة له إلا التجربة. ولا يمكن العقل أن يصل إلى هذه الفكرة الوضعية في العلم إلا بعد أن يجتاز مرحلتين أخريين من مراحل التفكير: هما مرحلتا التفكير «الأولوجي» والتفكير «الميتافيزيقي»، فإن التأولوجيا والميتافيزيقا ليس لهما أساس من العلم^(١). ولهذا السبب لم يكن لهما أثر كبير في توجيه الأفعال الإنسانية الإرادية. فالفلسفة إذن يجب أن تأخذ على عاتقها مهمة تنظيم العلوم الجزئية تنظيمًا تامًا بحيث تصبح هذه العلوم أقدر على تحقيق أغراضها العملية. ومن يصح أن نعدم من الوضعيين أيضًا جون استيوارت ميل وهربرت اسبنسر، (وإن وصفت فلسفته عادة بأنها «لا أدريّة» لقوله باستحالة معرفة الأمور المجردة الخارجة عن طور الحس). وكذلك «لاس» ورييل Reihl وديرنج Dühring وأفاناريوس^(٢).

٨ — أما المذهب النقدي فيعتبر «كُنْتُ» المؤسس الحقيقي له بالمعنى الذى شرحناه، وبمعنى آخر سيتضح لك فيما بعد. فإن «كُنْتُ» لم يقصد من نقده

(١) العلم بمعنى المعرفة التى سبق شرحها أى العلم بقوانين الطبيعة عن طريق التجربة .

(٢) راجع الفصل الرابع : الفقرة الخامسة .

لفلسفة ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) إلى البرهنة على استحالتها استحالة تامة؛ وإنما أراد أن يظهر تهافت أصحابها فيما يقطعون به من دعاوى، وينكر عليهم القيمة العملية لنتائج بحوثهم. وإنك لتلح فيه، حتى وهو جاهد في نقده لهذه الفلسفة، ميلاً إلى التسليم (على الأقل) بإمكان صحة بعض الفروض الفلسفية، والاستدلال بالطرق النظرية البحتة. وهذا بالإضافة إلى أنه يدرك أن في الإنسان بفطرته حافزاً لا يستطيع مغالبتها، يدفعه دائماً إلى الخوض في المسائل الخارجة عن حدود التجربة. ولكنه في الوقت نفسه يرى أن الأساس الثابت الذي يمكن أن يبنى عليه البحث النظري المجرد هو الناحية الخلقية في الإنسان. ومن هذا الطريق وصل هو نفسه إلى ميتافيزيقا الأخلاق^(١). وهذه وجهة نظر لا تزال مقررّة إلى اليوم، فإن فلاسفة من مدارس مختلفة يسلّمون بفكرة «كُنْتُ» في إمكان الوصول إلى فلسفة ميتافيزيقية.

والظاهر أن الحق في جانب المذهب النقدي أكثر منه في جانب المذهب الوضعي؛ فإنه إذا كانت بالإنسان حاجة إلى أن يكون لنفسه في نهاية الأمر وجهة نظر عامة في طبيعة الكون، مستندة إلى العلوم الجزئية، فالميتافيزيقا وحدها هي التي تسد هذه الحاجة. ومن الممكن أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها اليقين من غير أن تفقد كثيراً من قيمتها، وتكون في هذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية. أما ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية، فتستعويض عنه بأنها تحتوي جميع نتائج العلوم الجزئية وتعرضها في تصويرها للعالم تصويراً عاماً يمكن الاستفادة منه. فإذا رَفَضَ أي مذهب وضعي اتّباع هذه الطريقة، كان ذلك مبالغة من أصحابه في ادعائهم

(١) راجع الفصلين الرابع (فقرة ٣) والتاسع (فقرة ٨).

علم اليقين . على أن المذهب الوضعي لم يُدرَس في وقت من الأوقات دراسة تفصيلية . بل إن كثيراً من أتباعه قد أضافوا إليه بحوثاً نظرية بحتة لا تتفق مع منهجه ، أو وضعوا فيه نظرية ميتافيزيقية عن العالم إشباعاً لرغبة خاصة منهم . ولكننا لا نرى لماذا تُرفض النظريات الفلسفية التي تبين رجحانها عند بعض كبار العقول بعد دراسة النظريات العلمية ونتائج البحث العلمي دراسة دقيقة ، لا اسباب سوى أن هذه الأفكار لا تتفق تماماً مع أدق قواعد البراهين العلمية لهذا نتمسك اليوم بما تمسكنا به دائماً في رأينا في « ما بعد الطبيعة » (الميتافيزيقا) من أنها : أولاً ليست فوق طور العقل ؛ ثانياً أنها مرحلة ضرورية مكتملة للعلوم الجزئية ؛ ثالثاً أن مهمتها الكبرى هي أن تكون واسطة بين الحياة العقلية والحياة العملية : بين الواقع المتحقق بالفعل وما يؤمل الإنسان أن يحققه : بين العقل والعاطفة ، ثم فوق هذا وذاك أن تحاول التوفيق بين مختلف الآراء والمذاهب وتوازن بين الأدلة وترجح بعض الاحتمالات على بعض .

الفصل السادس والعشرون

المذهب المثالي : المذهب الواقعي : مذهب الظواهر

Idealism, Realism and Phenomenalism.

- ١ — المذهب المثالي هو المذهب القائل بأن كل ما يمكن العلم به من الأشياء — أو كل ما هو موضوع للتجربة — فهو في أصل طبيعته أو في جوهره شيء عقلي . فإذا عرّف ذلك الشيء العقلي بأنه مجموعة أعمال ذهنية بحتة في عقل فرد مُسمّى

بالمذهب المثالي الذهني (Subjective idealism) أو المذهب الذاتي البحت (Solipcism) ^(١) . أما إذا وقف عند حد القول بأن التجربة تتألف دائماً من أفكار ، أو أن كل ما تتكون منه « مادة المعرفة » منصبع بصيغة عقلية أو مصور بصورة عقلية ، من غير أن يذكر شيئاً عن ذات عاقلة أو ذات لها هذه الأفكار ، فإنه يسمى بالمذهب المثالي الخارجي (Objective ideslism) . وهناك ما يسميه « كُنْتُ » بالمذهب المثالي التجريدي (Transcendental idealism) وهو مختلف تمام الاختلاف عن هذين المذهبين ؛ فإن « كُنْتُ » يميز بين صورة العلم ومادته . أما الصورة فهي معان يدركها العقل بمحض فطرته (كالزمان والمكان اللذين هما صورة الإدراك الحسى ، وكالتعدد والعلة والإمكان وغيرها من صور الفكر) . وأما مادة العلم فأمر موجود بالفعل ، وهذه يفسرها « كُنْتُ » تفسيراً واقعياً .

و « الواقعيون » هم الذين يعترفون بوجود عالم خارجي مستقل عن أى عقل يدركه ، وعن جميع أفكار أو أحوال ذلك العقل . وليست الأمور المدركة في التجربة سوى رموز في العقل ، ولكنها رموز تدل على حقائق خارجية واقعية . وينقسم « الواقعيون » إلى طائفتين بحسب تعريفهم لتلك الحقائق الخارجية : فمنهم أصحاب المذهب الواقعي الساذج — الذي يشاركون فيه غالبية المثقفين من بنى الإنسان — وهؤلاء يقولون إن الأشياء — أو أعيان الموجودات الخارجية — هي

(١) ومعناه « مذهب الذات وحدها » . ويطلق على نظريتين : إحداهما في المعرفة والأخرى في الوجود : فالأولى ترى أن العلم بالأشياء لما كان مهملًا من أعمال العقل ، لزم أن يكون المعلوم دائماً إما الذات العاقلة نفسها أو حالة من حالاتها : أو بعبارة أخرى أن الفرد لا يعلم شيئاً سوى ذاته وأحوال هذه الذات . أما الثانية فتقرر أنه لا وجود إلا للذات : وبهذا المعنى يدخل تحتها مذاهب كثيرة كمذهب باركلي أى المذاهب التي تنكر غالباً وجود العالم الخارجي المادي وجوداً مستقلاً عن العقل ، وإن كانت لا تنكر عادة وجود حقيقة ما خارجة عن العقل ، ولهذا لا يطلق عليها تماماً اسم « المذهب المثالي الذهني » . (المعرب)

في حقيقتها كما ندركها بالحس . ومنهم أصحاب « المذهب الواقعي النقدي » الذين يقولون إن حقائق الأشياء هي التي ندركها بالحس ثم نحصيها في ضوء ما نعلم من قوانين العلوم الطبيعية . ولذلك كان من أهم مبادئهم قولهم إن الكيفيات التي ندركها بواسطة الحواس أمور ذهنية بحتة^(١) . وإلى جانب هذا المذهب « الواقعي النقدي » العلمى مذاهب أخرى تفهم « الحقيقة الخارجية » على أنحاء مختلفة ، ولكنها كلها تنتحل لنفسها هذا الاسم .

أما أصحاب « مذهب الظواهر » فقد سُموا بهذا الاسم لقولهم إن العلوم ليس هو الحقائق الخارجية البحتة ، ولا هو الأعمال العقلية الصرفة ، بل ظواهر فيها العنصران معاً . وفي فلسفة « كَنت » بعض الأثر من هذا المذهب ، ولكنه لم يكن في يوم من الأيام من المذاهب العامة المعترف بها ، وإن كانت الفكرة الأساسية فيه لا تزال تجد من يدافع عنها .

٢ — لم يضع أحد من الفلاسفة بعدُ مذهباً « مثالياً ذهنياً » خالياً من التناقض . وقد جرت العادة بذكر كل من « باركلي » و « نخته » على أنهما من أتباعه . نعم يقول باركلي في « مقالته في العلم الإنساني » التي ظهرت سنة ١٧١٠ : إن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ، أو أن الوجود هو الإدراك (esse = percipi) ، ولكنه لم يقف عند هذا الحد ، لأنه لما وجد أن المدركات الحسية ليست من اختراع العقل الذي يدركها ، بل هي مستقلة عنه ، حاول أن يفسرها بأنها موجودة في العقل الإلهي . وهو يفترض أيضاً وجود عقول أخرى تشبه العقول الإنسانية في تفكيرها^(٢) .

(١) راجع الفصل السابع : الفقرة الرابعة .

(٢) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الرابعة .

أما فلسفة «نخته» النظرية والعملية (أى نظريته العامة فيما يسميه «علم المعرفة») فتختلف عن فلسفة «باركلى» باقتراضها وجود شيء يطلق عليه اسم الذات المطلقة (Absolute ego). وهى غير الذات الفردية العاقلة فى الإنسان. ولهذا «الذات المطلقة» — التى ابتكرها ليوفى بين نظرية المعرفة والأخلاق — قوة على التخيل الإنشائى أو الاختراعى من غير أن يكون لها شعور بذلك؛ ولذا فهى تتخيل وجود شيء آخر غير نفسها: أو بعبارة أخرى تنقسم أو تتحلل إلى ذات جزئية وحقيقة أو حقائق أخرى غيرها — أو كما يقول «نخته» نفسه إلى ذات وغير ذات. أما دليله على وجود هذه الحقائق التى هى «غير الذات»^(١) فمستمد من الأخلاق، لأن الأخلاق توجب وجود غاية لكل فعل إنسانى، وهذه الغاية يجب أن تكون شيئاً حقيقياً غير الذات؛ وهذا اعتراف بوجود حقائق فى عالم «غير الذات» هى متعلقات الإرادة الخلقية، أو الغايات والأهداف التى تسمى الإرادة إلى تحصيلها. ولكن «المذهب المثالى الذاتى» هنا لا يخلو من تناقض أيضاً. نعم يمكن أن يقال إن هذا المذهب فى صورته الأخيرة التى يظهر فيها تجرده عن صبغته المثالية، إنما هو فى الواقع تأييد ميتافيزيقى لوجهة نظر أبستمولوجية (أى فى المعرفة) لا تزال فى نفسها ضرورية لا يمكن التغلّى عنها. فإن الواقع أن معظم الفلاسفة فى العصر الحاضر يرون أنه يجب البدء دائماً بالقضية الآتية: وهى «أن مادة العلم فى أول أمرها لا تحتوى شيئاً غير أفكارنا، بينما يذهب كثير منهم مذهب «شوبنهاور» فى أنها قضية لا يمكن مناقضتها من الناحية النظرية. ويميل بعض الكتاب إلى تصوير هذا المذهب بصورة تُظهرُ المقابلة بينه وبين المذهب المادى، كأن يقولوا مثلاً إن الظواهر السيكلوجية فى المعرفة

(١) يقصد بغير الذات هنا الموضوعات الخارجية أو العالم الطبيعى. (المعرب)

هى التى «توجد أولاً» ، ففها لهذا الاعتبار من الحقيقة ما ليس للظواهر المادية^(١) .

٣ — ولكن العبارة «توجد أولاً» التى يستعملها أصحاب «المذهب المثالى الذهنى» قد يقصد بها أحد أمرين :

الأول : قد تفهم من الناحية السيكولوجية البحتة ، بمعنى أن حالاتنا النفسية وإرجاع كل تجاربنا إلى «ذواتنا» ، تظهر أولاً فى تاريخ نمو حياتنا العقلية ؛ أى أنها تسبق فكرتنا عن العالم الخارجى ، وإدراكنا لأى صلة بين تجاربنا والأشياء الخارجة عنا . وهذه نظرية سيكولوجية لا يمكن — حتى على افتراض صحتها فى ذاتها — أن تتخذ دليلاً على صحة المذهب المثالى . فإن هذه «الأولية» التى يزعمونها للظواهر النفسية قد تكون — على الرغم من أنها تبدو ضرورية — كاذبة أو على الأقل منظوراً إليها من جانب واحد ، أو تكون فكرة لا تلبث أن يصححها النقد الدقيق أو يُحِلَّ محلها فكرة أخرى . بل الواقع أنها ظاهرة البطلان ، إذا نظرنا إليها فى ضوء علمنا الحديث بتطور الحياة العقلية ؛ فإن كل ما نعلمه عن سيكولوجيا الطفل يشهد بأن نشأة ونمو الشعور بالذات يسيران جنباً إلى جنب مع نشأة ونمو الشعور بالعالم الخارجى . والحقيقة أنه لا يمكن أن يكون إلا هذا : أى أن الذات وغير الذات (الذات والعالم) يتألف منهما مجتمعين كل العناصر التى تحتوى عليها «التجربة» ، بحيث لو تأثر أحدهما بشيء لآتاه ذلك التأثير من الآخر . فمن العبث إذن أن نتكلم عن «الذات» وأحوالها من غير أن نفترض وجود «غير الذات» (العالم الخارجى) الذى به تتعين نسبة التجربة إلى الذات . ومما لا مجال للشك فيه أن

(١) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الرابعة .

أول تجربة للطفل ليست شعوره بذاته وحدها ، ولا شعوره بالعالم الخارجى وحده ، بل هى كما سميناها مادة للشعور أو مادة للتجربة^(١) . فهى لذلك لا تشير إلى الذات ولا إلى الأشياء الخارجة عن الذات . أما العملية العقلية التى تظهر بها المقابلة والتمييز بين الذات والعالم الخارجى ، فعملية بطيئة الظهور جدا ، ويزداد هذا التمييز وضوحا ودقة كلما ازداد تقدم العقل فى تفكيره العلمى المنظم^(٢) .
والخلاصة أن « الذات » و « غير الذات » (الشعور بالذات والشعور بالعالم الخارجى) يسيران دائما وفى كل حالة جنبا إلى جنب ، ويؤثر كل منهما فى الآخر ويتأثر به .

٤ — ومن ناحية أخرى يمكن أن يفهم « الأول » بمعنى المتقدم فى الزمن أو المتقدم تقدما منطقيا لا المتقدم بالزمان ، وبذلك تكون القضية الأولى فى « المذهب المثالى الذهبى » تلك القضية التى تبدو أنها بديهية وهى : أن كل ما يمكن إدراكه بالتجربة يجب أن يسمى فكرة : ولا نصل إلى الفكرة إلا فى صورة حالة من حالات العقل أو عملية من عملياته . والعقل هنا هو الذات (Subject) . بذلك نستطيع أن نقول إن كل ما يدركه العقل عن طريق التجربة إنما هو فكرة من أفكار الذات (أو بمعنى أدق فكرة من أفكار ذاتى أنا) . وإذا سلّمنا بالمقدمات لزم أن نسلّم بالنتيجة التى يمكن أن يعترض بها على المذهب المثالى الخارجى وإن كان يهمل استنتاجها . غير أنه يجب أن يلاحظ :

أولا : أنه يجب مناقشة الأساس الذى تعتمد عليه النظرية فى جلتها ، وهو افتراضها أن كل ما يمكن إدراكه بالتجربة إنما هو فكرة من الأفكار ، لأن النظرية

(١) راجع الفصل السادس عشر : الفقرة الثامنة .

(٢) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

تفترض أن التجربة ليست سوى مجموعة من الأفكار، أو هي تعرفها بهذا التعريف من غير أن تؤيد ذلك الافتراض بأي دليل . ولكن مجرد وجود العلوم الطبيعية وميادين البحث الخاصة بها دليل كاف على أن عنصر الفكر ليس هو العنصر الوحيد الذي نجده في التجارب .

ثانيا : أن «المذهب المثالي الذاتي» في صورته المنطقية يخطئ من ناحية أخرى إذ يرفع من شأن أحد عنصرى التجربة — وهو العنصر الفكرى — فيجعله العنصر الغالب عليها والأساسى فيها ، مع أن الفكرة ، والإدراك الحسى ، والشعور ، والإحساس وغيرها : كل هذه معان سيكولوجية تشير إلى عناصر أو عوامل أخرى في التجربة الساذجة ، ويمكن تعريفها تعريفا دقيقا . كما أننا لا نجنى شيئا جديدا إذا استعملنا كلمة «ظواهر نفسية» بدلا من كلمة «أفكار» ، وقلنا إن الظواهر النفسية هي التي تظهر في التجربة أولا (بدلا من أن نقول إن الأفكار هي التي توجد أولا) فإن معنى « النفسى » معنى فيه عنصر كبير من التجريد^(١) ، إذ قد انتزع من بعض صفات « الوجود الكلى » (Reality) وروعى فيه ناحية خاصة وهي الناحية التي لها نسبة افتقار إلى ذات مدركة أو عقل مدرك .

ثالثا : زد على ذلك أنه ليس من الواضح كيف يمكن الانتقال من فكرة « المثالية الذهنية » إلى الاعترافات بوجود شيء آخر غير الذات أو غير العقل : أعنى العالم الخارجى ؛ فإنه لا ضرورة في الواقع لافتراض وجود أى شيء خارج عن النفس إذا كانت تجاربنا ليس لها موضوعات سوى أفكارنا . أما إذا استعملت كلمات « الفكر » و « الشعور » و « الذاتى » أو النفسى الخ في معان أخرى غير المعانى العلمية التي شاع استعمالها فيها ، فإن استعمالها على هذا النحو غير

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

المضبوط يوقع في فوضى الغموض التي لا مبرر لها .

٥ — ويمكن أن تعتبر فلسفة أفلاطون نوعاً من « المذهب المثالي الخارجي » من ناحية أنه ينظر إلى المعنى أو المثال الذي هو العنصر العقلي على أنه جوهر الأشياء من غير إشارة إلى ذات مدركة لهذه المعاني أو هذه المثل . غير أن نظريته في المعرفة ممتزجة بنظريته في « ما بعد الطبيعة » إلى حد يصعب معه تمييزها ووضع اسم خاص لها . نعم إن المذهب المثالي الخارجي لم يظهر في صورته الدقيقة إلا في الفلسفة التي أعقبت « كُنت » وبوجه خاص في فلسفة هيجل ؛ فإن هيجل يعتبر « الفكرة المطلقة » شاملة لكل ما هو موجود ، ويرى أن طريقة الجدل المنطقي (Dialectic) هي الطريقة الموصلة إلى العلم بكل ما هو حقيقي . ولكن هذا المذهب المثالي — حتى في فلسفة هيجل — ليس مذهباً خالصاً في المعرفة . ولم يصبح مذهباً خالصاً من مذاهبها إلا في فلسفة « شب » Schuppe وفون لكير Von Leclair ورمكه Rehmke وغيرهم ممن يطلق على مذهبهم عادة اسم « مذهب الوحدة في المعرفة » . ويرى رجال هذه المدرسة أن الشعور أو الفكر هو الصفة الأساسية العامة في كل ما هو موجود ، فلا يوجد شيء إلا وهو فكرة ، كما أنه لا يوجد فكر لا يفكر في شيء موجود . ولكن كلمة التفكير أو الشعور هذه لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يقصد بها الشعور كما هو مفهوم في علم النفس ، أو معنى آخر جديد لا يفهم من الكلمة عادة . ففي الحالة الأولى نورد على المذهب المثالي الخارجي نفس الاعتراض الذي أوردناه على المذهب المثالي الذهني : أي أنه عبّر بالجزء عن الكل أو أحل الجزء محل الكل . أما في الحالة الثانية ، أي إننا نريد بالكلمة معنى أعم من مجرد الشعور أو الإدراك أو التفكير ، بأن أريد

شيء أشبه بما سميناه « مادة التجربة » أو بما سماه غيرنا « التجربة الساذجة » أو « موضوع الفكر »^(١) أو ما شاكل ذلك ، فإن اعتراضنا السابق لا محل له ، ولكن لنا عليهم اعتراض آخر ، وهو أنهم باستعمالهم الكلمة بهذا المعنى ، قد أساءوا استعمالها وأخرجوها عن معناها الاصطلاحي الذي جرى عليه العرف ، وفي هذا من التضليل ما فيه . وأما إذا قصدوا بالشعور أو الإدراك أو التفكير ظاهرة حقيقية تجمع كل ما هو ذاتي وما هو خارجي في شيء واحد — وهذا ما يقول به أصحاب مذهب « الوحدة » — فإن لنا أن نسألهم عن غايتهم من الإغراق والمبالغة في التجريد ، في حين أنهم لا يقصدون وضع فلسفة ميتافيزيقية كالتي وضعها هيغل . إن مفهوم الشعور أو الفكر وحده لا يعطى فكرة الوحدة التي يتحدثون عنها ، بل الوحدة حقيقة واقعة موجودة بالفعل في التجربة أو في موضوع الفكر .

٦ — المذهب الواقعي الساذج .

أما المذهب « الواقعي » في صورته الأولية الساذجة ، فيعتبر الحقائق الخارجية أصلاً ، وأفكارنا عنها صوراً لها ، ويحدد العلاقة بينهما بأنها علاقة مشابهة أو مماثلة . فالأشياء قد تكون ملونة أو غير ملونة ، صامتة أو ذات رنين ، خشنة

(١) مادة التجربة (datum of experience) والتجربة الساذجة (Pure experience) وموضوع الفكر (object of thought) كل هذه عبارات على جانب عظيم من الغموض يستعملها المؤلف لوصف ما هو في نفسه شيء غامض وغير محدود ، وضعه أصحاب المذهب المثالي الخارجي وقالوا إنه أصل كل موجود وكل معرفة . وليس هو الشعور أو العقل كما تفهمه في علم النفس ، ولا هو بالعالم الخارجي كما تفهمه في العلوم الطبيعية ، وإنما هو شيء أشبه بالمادة الغفلة التي يمتزج فيها المنصران معاً ، هي الماقل والمقول في شيء واحد : هي أشبه بذلك المزيج الغفلة الذي يبدو للطفل في أوائل أيام طفولته لا يفرق فيه بين ذاته وغير ذاته . وهذا المزيج — هو الذي تفتح فيه الذات وغير الذات ويدرك فيه — فيما بعد — « الأنا » والعالم الخارجي .

(المعرب)

الملمس أو ناعمة ، لها هذه الصفة الزمانية أو المكانية أو تلك ؛ وكذلك تكون أفكارنا صوراً لكل هذا . وعلى هذا النحو تصور الفلاسفة العالم في أقدم عصور الفلسفة اليونانية ، فحاولوا أن يفسروا العلاقة بين الأشياء الخارجية وأفكارنا عنها بأن هذه الأشياء تؤثر في الحواس بوساطة ذرات تخرج منها فتقع على أعضاء الحس وتتأثر أعضاء الحس بها ، وتتكون بهذه الطريقة الصور الذهنية . أما الصعوبات التي لا بد لهذه النظرية من مواجهتها ، فلا يحفل بها الرجل العملي عادة ، لأنه أولاً : يميل بطبعه إلى تشخيص أو تجسيم إدراكاته الحسية ، بمعنى أنه يتجاهل صبغتها الذهنية تماماً . وثانياً : لأن في كل حالة من حالات الإدراك الحسى ، يمكن المقابلة بين كيفيتين من الكيفيات المحسوسة ، كمقابلة الذوق بالملمس مثلاً ، أو الشم بالبصر . ففي كل حالة من هذه الحالات ينسب إحدى الكيفيتين إلى الأشياء الخارجية والأخرى إلى أفكارنا عنها .

ويمكن أن تعزى الأسباب التي أدت إلى افتراض وجود العالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن العقل إلى ما يأتي :

أولاً : ما يلاحظ من الفرق بين الأفكار المتذكّرة أو المستحضرة في الذهن وبين الأفكار الحاصلة فيه عن طريق الإدراك الحسى المباشر ، فإن النوعين مختلفان اختلافاً ظاهراً : فهما مختلفان مبدئياً من ناحية « الشدة » ، ولكنهما يختلفان أيضاً من ناحية « الكيف » . زد على ذلك أن الذاكرة والخيال خاضعان لسلطان الإرادة ، في حين أن الإحساسات الناشئة عن المؤثرات الخارجية يظهر أنها مستقلة تمام الاستقلال عنا في مجيئها ورواحها . فالنظرية الواقعية أصابع النظريات لتفسير هذا الفرق ، لأنها توازى بين اعتماد الذاكرة والخيال على الإرادة واعتماد الإحساسات على وجود المؤثرات الخارجية .

٧ — ثانياً : إن الأشياء المدركة بالحس لها صفة الوجود الدائم ، بالرغم من أن فترات قد تمر من غير أن يقع عليها إدراكنا الحسى : فلا بد من تفسير صفة الدوام هذه . ولقد كان هذا معتمد « جون استيوارت ميل » لما حاول أن يبرر وجود العالم الخارجى حيث قال إن افتراض وجود عالم خارجى مستند إلى أنه شيء يمكن إدراكه بالحس دائماً . أما الفترات التى لا يقع فيها إدراك حسى ، فتوجد فيها الأشياء على نحو ما هى عليه من الصفات فى الحالات التى ندركها فيها .

ثالثاً : إن التجربة تكشف لنا عن علاقات موجودة بين الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها ، وبوجه أخص العلاقات الزمانية والمكانية : وإذن فلا بد من الاعتراف بها . وافترض وجود أشياء فى العالم الخارجى لها وجود مستقل عنا ، تختلف عليها الأحوال وتغيرها التغيرات ، ويقع بعضها من بعض على هذه النسب الزمانية والمكانية ، افترض مفيد فى تفسير استقلال الظواهر عنا .

ولكن ليس من الضرورى أن نبدأ بهذه النظرية الواقعية الساذجة ، ولو أننا نصدر فى تفكيرنا عن مثل القضايا التى ذكرناها . فإن النظرية الواقعية الساذجة ليست سوى واحدة من نظريات أخرى كثيرة ، ولكنها أوضح وأبسط نظرية تفسر لنا ماهيات الحقائق الخارجية التى تعتبر أفكارنا صوراً لها . وربما كان من مزاياها أنها مسلم بها فى العرف العام ، وفى تقام الناس بعضهم مع بعض فى الحياة ، لا لسبب ما سوى أن الاعتراضات النظرية التى تثار فى وجهها ليس لها عادة صلة بالروابط العملية التى تربطنا بالعالم الخارجى . ولكننا لا نكاد نخطو أول خطوة فى طريق التفكير العلمى ، حتى نصم آذاننا عن الاستماع إلى رأى العام ، ونستبدل بالنظرية القديمة نظرية أخرى جديدة ندرك فيها الشيء الخارجى

إدراكا يختلف في جوهره عن إدراكنا له بحسب ما يبدو لنا في الظاهر ، وذلك للأسباب الآتية :

٨ — أولاً : يجب أن نجيب عن السؤال الآتي : على أى نحو ينبغي أن نتصور الشيء في اللحظة التي لا يقع عليه إدراكنا ؟ هل له صوت في حين لا يسمعه أحد ؟ وهل له لون في حين لا ينظره أحد ؟ الجواب (أ) من الخطأ البين أن نعزو إلى الشيء في حالة عدم إدراكنا له نفس الصفات والخواص التي لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق ذلك الإدراك . (ب) نحن نعلم أن الشخص الذي ولد أعمى يجهل معنى اللون ومعنى البريق في الأشياء ، وأن من يولد أصم يجهل الكيفيات المسموعة ، ولكن للأعمى والأصم مع ذلك فكرة عن الأشياء . ومع أن هذه الفكرة قد ينقصها بعض الصفات الحسية التي هي من خواص الأشياء ، فإنه لا يلزم أن تكون بالضرورة أقل دقة من فكرة الرجل العادي . (ح) وأخيراً ليست الكيفيات المحسوسة في الشيء صفاته الأساسية كما قال « غاليلي » منذ زمن بعيد ، بمعنى أنها ليست من الصفات التي يتضمنها مفهوم الشيء بالضرورة^(١) .

ثانياً : إن توقف الأثر الحسى الذى يصلنا من الأشياء الخارجية — على ظروف من أنواع مختلفة تؤثر في إدراكنا الحسى — يضطرنا إلى أن نميز في الكيف بين الأشياء وأفكارنا عنها . فالشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة في درجات من الضوء متفاوتة ، إذ يختلف لمعانه باختلاف شدة الضوء الواقع عليه ، بينما يختلف لونه تماماً في ضوء الشفق القرمزى وفي الظلام . زد على ذلك أن الشيء يظهر مختلفاً باختلاف الموقع الذى يُنظر إليه منه ، كما يبدو جرثومه مختلفاً باختلاف

(١) راجع الفصل السابع : الفقرة الرابعة .

المسافة التي بيننا وبينه . كل هذه اختلافات لا يمكن أن نعزوها إلى الشيء ذاته ، وهذا مما يحملنا بالضرورة على الاعتراف بوجود اختلاف جوهري بين الشيء الخارجى والصورة الذهنية التي تمثله في أفكارنا .

ثالثاً : يؤيد النتيجة السابقة أيضاً ما وصل إليه علم النفس التجريبي فيما يسميه « الحد الأدنى للمؤثر الحسى » (Stimulus limen)^(١) و « الحد الأدنى للاختلاف بين المؤثرات » (Difference limen) . فالحد الأدنى للمؤثر اصطلاح يستعمله علم النفس التجريبي للدلالة على أضعف مؤثر حسى يمكن إدراكه . والحد الأدنى للاختلاف معناه أقل اختلاف يمكن إدراكه بين مؤثرين حسيين (من نوع واحد) . ويقدر الحد الأدنى في الحالتين بالطريقة الآتية : أن يُبدأ بمؤثر من المؤثرات ، أو بفرق بين مؤثرين ، ثم يزداد في قوته بالتدريج إلى أن يصبح محسّساً ؛ أى إلى أن يدركه الشخص الذى لا علم له بالظروف الخارجية للتجربة . وتفترض هذه الطريقة وجود مؤثرات وفروق بين مؤثرات خارجية لا يمكن إدراكها . ويلزم من هذا أن المؤثرات الخارجية شيء وإدراكنا لها شيء آخر .

٩ — رابعاً : أن الآلات العلمية الكثيرة التي وصلت بها العلوم تدريجاً إلى درجة الكمال والدقة ، لتستعين بها على وصف موضوعاتها وصفاً أدق وأضبط ، هذه الآلات تُظهر لنا البون الشاسع بين الأشياء كما ندركها بالحس ، والأشياء

(١) لكي يمكن أن يسمع صوت من الأصوات مثلاً يجب ألا تنخفض شدة المؤثر عن حد أدنى يعرف في علم النفس التجريبي باسم " limen " (الحد) أو " threshold " (المدخل) . وهو يختلف في الإحساسات السمعية باختلاف نوع الصوت والأصوات الأخرى المصاحبة له ، كما يختلف باختلاف الناس في حدة أسماعهم . وقس على الإحساس السمعى الإحساسات الأخرى . راجع تفصيل هذه المسألة في Myer's, Experimental Psychology Vol. I.

على ما هي عليه . فالجهر والنظار المقرب وجميع أدوات القياس المباشر وغير المباشر ، والموازن والأعداد ، كل أولئك يذكرونا على الدوام بالفرق بين ما نحسه من الأشياء وبين الأشياء ذاتها .

لكل هذه الأسباب كان من الضروري أن يتحول « المذهب الواقعي الساذج » إلى « المذهب الواقعي النقدي » الذي تأخذ به العلوم الطبيعية . وليست النظرية القائلة بأن الكيفيات المحسوسة أمور ذهنية سوى أول مرحلة من مراحل النقد العلمي ؛ ولكنها على كل حال خطوة في الاتجاه الصحيح . بل إن الصفات الزمانية والمكانية التي ندركها في تجاربنا يجب أن يُفَرَّق فيها بين ما هو من عمل الذهن وما هو موجود في الخارج^(١) .

أما « المذهب الواقعي العلمي » في صورته العادية فيعتبر العالم مؤلفاً من ذرات مادية مختلفة في إمكان وزنها أو عدمه ، خاضعة لأنواع شتى من القوى الطبيعية والتغيرات الزمانية والمكانية . هذه هي الفكرة التي قال بها « إسحاق نيوتن » ودرسها من جميع نواحيها ، ولكنها ليست الكلمة الفاصلة في الفلسفة الطبيعية ، وليست التفسير الوحيد الذي يمكن أن يوضع لشرح طبيعة الأشياء . هذا ويجب أن نلاحظ الأمور الآتية :

أولاً : أن النزاع لا يزال قائماً بين « النظرية الميكانيكية » و « النظرية الديناميكية » في الطبيعة . فالميكانيكيون يعرفون الذرات بأنها جزيئات مادية متحيّزة ، ويعتبرها الديناميكيون مجرد مراكز للقوة ، أو مجرد نقط لا امتداد لها تظهر عندها آثار القوة (Force)^(٢) .

(١) راجع الفصل الخامس : الفقرة الثانية .

(٢) راجع الفصل السابع : الفقرة الخامسة .

ثانياً : لم يُقرَّر بعد هل المكان كله ممتلئ بالمادة امتلاء متصلاً ، أم هو ممتلئ في بعض أجزائه خلاء في البعض الآخر ؟ فإن المادة قد تتألف من ذرات يفصل بينها مكان خلاء ، وقد تكون كماً متصلاً تختلف أجزاؤه في كثافتها ، فيحل بعض هذه الأجزاء محل البعض الآخر ، وتظل مع ذلك متماسكة لا يفصل بينها فاصل .

١٠ — ثالثاً : إن بعض العلماء قد حاول في السنوات الأخيرة أن يغفل فكرة المادة والكتلة (Mass) تماماً ويحل محلها فكرة « الطاقة » التي هي القدرة على إحداث أثر من الآثار . وهذه الفكرة الجديدة تصور لنا العالم بصورة تختلف كثيراً عن الصورة التي يصوره بها المذهب الواقعي العلمي .

رابعاً : إن بعض ذوى المكانة من علماء الطبيعة يسمون بأن المادة والذرة وما شا كلهما ليست سوى صور اخترعت لتساعد العقل على المضي في التفكير ؛ أو ليست إلا نماذج أو تأليفات للأشياء ، أو وسائل وقتية يستعان بها على شرح الأشياء وتفسيرها^(١) . وتقول هذه الطائفة إن الغاية من العلوم الطبيعية ليست الوصول إلى علم بأعيان الموجودات ، بل هي شيء أكثر تواضعاً بكثير من هذا : هي وصف الظواهر الطبيعية المشاهدة بالחס وصفا بسيطاً بقدر ما تسمح به طاقة الإنسان . ولهذا يرفضون أن يفهموا في المصطلحات العلمية أى معنى من معانى الواقعية^(٢) . ولكننا عندما نحاول أن نكون صورة في الفكر عن الجزئيات المادية وهي تتحرك في المكان مثلاً ، أو نكون فكرة عن الضغط الذي يقع عليها ، أو توقعه هي على غيرها ، فإننا لا محالة نبتعد كثيراً عن مجرد معنى الذرات والعلاقات

(٣) قارن الفصل السادس عشر : الفقرة الثامنة .

(٤) أى أى معنى يشير إلى أنها تعبر عن الواقع .

التي بينها . فإن معنى الذرات الذي يدل على صفاتها الزمانية والمكانية — وقد يتضمن افتراض صفات أخرى لها غير مدركة بالحوس — لا يمكن تصوّره في الذهن . وكل ما يدل عليه هو أن الذرات أمور موجودة : وحيث إن فكرة الوجود يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة كلها متساوية (كما أشرنا إليه في الفقرة التاسعة من هذا الفصل) ، فيلزم منه أننا لا نستطيع التسليم بالتعريفات التي وضعها المذهب الواقعي العلمي من غير تحقيق وفحص طويل . ومن واجب الفلسفة الطبيعية أن تدلنا على أصلح الأفكار التي يتألف منها علمنا بطبيعة العالم الخارجي . وليس من الضروري أن نخوض هنا في مناقشة فروع أخرى من فروع « المذهب الواقعي النقدي » لأنها أكثر مثاراً للشك والجدل . أما المذهب من حيث هو فقد اعتبر مذهباً في المعرفة كما اعتبر مذهباً في طبيعة الوجود . ومن ناحية اعتباره مذهباً في المعرفة نورد عليه الملاحظة العامة الآتية : وهي أن أية نظرية في المعرفة ليس من شأنها أن تقرر وجود أية حقيقة يقول العقل بوجود وجودها ، بل يكفي في مهمتها أن تعين ما هو ذاتي عقلي وما هو موضوعي خارجي في أية تجربة من تجاربنا . أما افتراض حقائق موجودة بالفعل في مقابلة « الذاتى » أو « الموضوعى » فخطوة من خطوات البحث الميتافيزيقى .

١١ — ويلزم من تحديد مهمة نظرية المعرفة على هذا النحو نوع من القول بالظواهر (Phenomenalism) ، ولكنه ليس القول الذي يقول به « كنت » . فإن « كنت » يرى — بحق — أن العلم بصفات الأشياء على ما هي عليه في ذاتها ضرب من المستحيل . ليس هذا فحسب ، بل يرى أننا لا ندرى أموجود تلك الأشياء أم غير موجودة . ولكن لا جدال في أنه يفترض وجودها ، ويعتبرها السبب في إحساساتنا ، أو السبب في أننا ندرك في الظواهر

الطبيعية ناحية مادية . زد على ذلك أن « كُنْتُ » يفترض أن صور الإحساس (التي هي الزمان والمكان) — وكذلك المقولات — أمور ذهنية ، وأنها من أجل ذلك معان يدركها العقل إدراكاً ضرورياً ، في حين أن « مادة التجربة » (التي هي الإحساسات نفسها) شيء موضوعي خارجي ليس له سوى صفة «الإمكان» . وليست هذه النظرية بشقيها متفقة مع «نظرية الظواهر» الحديثة . لهذا السبب لا نستطيع أن نسلم بنظرية «الظواهر» عند «كُنْتُ» إلا في صورتها العامة لا في تفاصيلها . فنحن نتفق معه في وجوب التمييز بين ما يرجع إلى «الذات» وما يرجع إلى «العالم الخارجي» ، كما نسلم له بأن التجربة من حيث هي تجربة بحتة لا يمكن أن توصف وصفاً دقيقاً بأنها ذاتية محضة ولا موضوعية محضة .

وإننا لنجد «فنت» و «أفناريوس» و «ماخ» وغيرهم يجمعون — على الرغم مما بينهم من اختلاف في التفاصيل — على أن التجربة في أول أمرها «كلٌّ» لا تميز فيه ، ولكنه «كلٌّ» يحتوي عنصرين مختلفين يتميزان بالضرورة إلى ما هو «ذاتي» وما هو «موضوعي» . فالجزء الذي تحتوى عليه التجربة في صورتها الأصلية (التي سماها «فنت» موضوع الفكرة ، وسميناها نحن مادة التجربة) ويتوقف على وجود عقل يدركه ، نسميه العنصر «الذاتي» أو «الذاتي» فقط أو النفسى فقط . وليس لنا أن نصف مادة التجربة بأنها شعورية ، أو نصفها بأنها فكر أو إدراك حسي أو إحساس إلا إذا راعينا فيها احتواءها على هذه الناحية الذاتية . أما الجزء الذي تحتوى عليه التجربة نفسها في صورتها الأصلية ويتوقف في وجوده على أعيان موجودة في الخارج ، فهو الذي نسميه بالعنصر «الموضوعي» ، أو «الموضوعي» فقط أو الخارجي فقط . وليس لنا هنا

أيضاً أن نصف مادة التجربة بأنها أعيان خارجية أو أشياء على الإطلاق إلا إذا راعينا فيها افتقارها إلى الموضوعات الخارجية . وحيث إن التمييز الحقيقي بين الناحيتين أمر متعذر عملياً — ولو أن على العلوم الطبيعية أن تحدد في كل حالة من الحالات ، وبكل ما لديها من الوسائل الشاقة العسيرة ، ما هو موجود بالفعل في العالم الخارجي — نرانا مضطرين من الناحية العملية أن نصف أى تجربة من تجاربنا الجزئية بأنها في مجلتها حالة شعورية أو أنها في مجلتها شيء من الأشياء^(١) .

١٢ — على أن لفظي « الذات » و « الموضوع » لا يخلوان من الغموض ، ولذلك قد يكون من الخير أن نعدد في اختصار المعاني المختلفة التي يستعملان فيها . وقع التقابل بين الـ « أنا » والعالم الخارجي أو بين « الذات » و « الموضوع » في أول الأمر عندما ميز الإنسان جسمه (لأسيا من ناحية كونه مرئياً) من الأجسام الأخرى الموجودة معه في مكان واحد . ولما ظهر التقابل على هذا النحو صَحِبَهُ عمل عقلي خاص هو النسبة : أى نسبة الأشياء إلى الذات أو إلى الموضوع . فقسبت أجزاء الجسم الإنساني وصفاتها وأحوالها أو أعمالها إلى الذات ، وأجزاء الأجسام الأخرى وصفاتها وأحوالها أو أعمالها إلى الموضوع (أو العالم الخارجي) . والمراد بالصفة أو الحال هنا أى شيء له صلة زمانية أو مكانية بالجسم بحيث يمكن الإشارة إليه في الجسم ؛ أو أى شيء يمكن اعتباره مظهراً أو أثراً للجسم . وبالتدريج أصبح لهذا التعريف الأخير (للصفة أو الحال) أهمية كبيرة (في نسبة أى صفة أو حال إلى الذات أو الموضوع) . فلا يعتبر أى شيء ذاتياً إلا إذا كانت له نسبة إلى أجسامنا أو إلى خواصها الطبيعية بحيث يفتقر في وجوده إليها .

غير أن هذا التقابل بين الذات والموضوع قد اتخذ بالتدريج أيضاً معنى

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

جديداً . فإنه لا يوجد من الناحية النظرية ما يبرر تمييز جسمنا من الأجسام الأخرى الموجودة معه في المكان الواحد ، واعتباره صورة مكانية خاصة ، ثم مقابلته بهذه الأجسام على أنه ذات مقابلة للعالم الخارجي : فإن جسمنا نفسه يصح أن يكون شيئاً مدرّكاً ، وبذلك ينظر إليه من الناحيتين : الذاتية والموضوعية . ولهذا كان المعنى الجديد « للذات » يتصل بوجود ظواهر تعتبر دائماً ذاتية ولا تنسب أبداً إلى موضوع ؛ وذلك كالوجدانات وأفعال الإرادة والفكر والخيال ، فإنه لا يوجد في هذه الظواهر أثر مطلقاً لناحية موضوعية بالمعنى المتقدم لكلمة موضوع . ومن هذه الظواهر تتألف نواة لمعنى جديد « للذات » ، ويعتبر أي عنصر من عناصر التجربة « ذاتياً » إذا كان واحداً من هذه الظواهر التي اتفق على اعتبارها ذاتية .

١٣ — وكذلك الحال في اعتبار أي شيء « موضوعياً » . فإن معناه على هذا الأساس نسبة عناصر التجربة بعضها إلى بعض على نحو خاص ، لا نسبتها إلى موجودات خارجية متميزة عن غيرها بنوعها . هذا ، وسنسمى الرابطة التي ترتبط بها العناصر العقلية في التجربة رابطة تداعي المعاني (Association) : والرابطة التي ترتبط بها العناصر الموضوعية رابطة ميكانيكية . وبذلك يصبح المعنى النهائي لاعتبار أي عنصر من عناصر التجربة ذاتياً ، إدراكه على أنه داخل في مجموعة من المعاني التي يدعو بعضها بعضاً ، واعتبار أي عنصر من عناصر التجربة موضوعياً ، إدراكه على أنه عنصر في رابطة ميكانيكية . وليس من الضروري أن يغير هذا المعنى الجديد لكلمة « ذاتي » شيئاً من تعريفنا لموضوع علم النفس^(١) . فإن قولنا إن كذا عنصر من عناصر مجموعة « نفسية »

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الخامسة .

مترابطة ، يساوى بالضبط فى معناه قولنا إنه يفتقر فى وجوده إلى جسم فى ذات عاقلة . ولكننا إذا نظرنا إلى هذا المعنى الجديد لكلمة « الذاتى » من الناحية الشكلية وجدنا به نقصاً ، إذ أنه لا يضع بين يدى الباحث أداة دقيقة يستخدمها أو طريقة يتبعها فى بحثه (فى ذلك الذاتى) . ولذلك ربما كان من الخير أن يحتفظ علم النفس بالمعنى القديم لما هو الذاتى ، لأنه لا يختلف فى معناه عن المعنى الجديد وإن كان أقل منه دقة من ناحية صلته ببحوث المعرفة .

(ح) المذاهب الأخلاقية

الفصل السابع والعشرون

نظريات الأخلاقيين فى أصل الأخلاق

(١) مذاهب السلطات الخارجية والسلطات الذاتية :

Authoritative and Autonomous Systems

١ — تُرجع مذاهب السلطات الخارجية القوانين الخلقية التى يخضع لها الفرد إلى مبادئ تملها عليه سلطة خارجة عنه تصوغها فى صيغة القواعد أو القوانين . فالله (الدين) أو الدولة مثلاً فى نظر هؤلاء مصدر التشريع الخلقى . ولكن فلاسفة السلطات الخارجية لا يميزون عادة فى كلامهم بين ما حدث بالفعل فى تاريخ الإنسان من اتباعه فى نظامه الخلقى سلطة من السلطات الخارجية ، وبين الفروض النظرية الأخلاقية . ولذلك يجدر بالقارئ ألا يجزم فى أمر الفلاسفة الذين تمثل المذهب المذكور بفلسفاتهم ، فيقرر أن هذا الفيلسوف أو ذاك من

الذين يردون أفعال الفرد الأخلاقية إلى سلطة الدولة أو سلطة الدين ؛ فإن سقراط — كما رأينا — يتحدث عن مصدرين مختلفين للأخلاق : القانون الإنساني المكتوب ، والقانون الإلهي غير المكتوب^(١) .

وتنزع النظريات الأخلاقية الدينية خاصة نحو مذهب السلطات الخارجية بإرجاعها القانون الخلقى إلى الإرادة الإلهية وما أوحى الله به إلى عباده . وتتلخص هذه النظرية بمعناها الدقيق فى أن الفعل الأخلاقى يعتبر خيرا أو صوابا لا لسبب ما سوى أن الله تعالى يريد ، وأن الله لو أراد خلافه لكان الخير والصواب بالضرورة فيما أراد . وفى صورة أخرى يعترف أصحاب النظرية بأن العقل الإنسانى فى قدرته أن يكشف عما هو خير وما هو صواب من الأفعال ، وأنه يغتبط عندما يدرك أن ما ينزع إلى العلم به فى هذه الناحية متفق تماما مع الإرادة الإلهية . وأول فيلسوف يمثل الناحية السياسية لهذا المذهب هو الفيلسوف الإنجليزى « هبز »^(٢) فإنه يعترف بالسلطة المطلقة للدولة فى جميع شؤون الحياة ، ويسلم لها بالحق فى تقرير الأفعال الإنسانية فى نوعها واتجاهها . نعم يعترف « هبز » أيضا بالقانون الأخلاقى الطبيعى وبالأوامر الإلهية ، ولكن ليس لهما فى نظره صفتا الشمول والقوة اللتان لقوانين الدولة ، لافتقارهما إلى الفرد الذى يؤولهما كيفما شاء . وقد أخذ بوجهة نظر « هبز » من المتأخرين « كرتشمان » J. H. Kirchmann ١٨٨٤ +)

٢ — أما اقتراض أن أصل الشعور بالواجب الخلقى يرجع إلى سلطات اجتماعية وسياسية ودينية فقد يحقق لنا أغراضا تاريخية ككل بحث تاريخى ، ولكن ليس البحث التاريخى بالأمر الذى يعنى به مذهب السلطات الخارجية الذى نحن بصدد .

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثانية .

(٢) راجع الفصل التاسع : الفقرة السابعة .

وأما الفرق الأساسي — بين مذهب السلطات الخارجية ومذهب الضمير (مذهب السلطة الذاتية) ، فهو أن هذا الأخير يرد أصل السلوك الخلقى فى الفرد إلى نزعات وأفكار ذاتية صادرة عنه من تلقاء نفسه ، فى حين يرجعها الأول إلى أوامر قاهرة ليس لها من الصحة إلا أن الفرد يطيعها ويخضع لها ، لا بمعنى أن الفرد يدرك بمحض اختياره صحتها . وليس من شك فى أن فكرة السلطات الخارجية هذه متحققة بالفعل فى السلوك العملى للفرد ؛ فإن الرجل الذى يكف عن ارتكاب الجرائم لأن القانون يحرمها ، والدولة تعاقب عليها ، لا يشعر (عادة) بواجب أخلاقى يمنعه من ارتكاب جرائمه . والرجل الذى يحاول أن يشكل حياته على نحو ما تقتضيه المبادئ الأخلاقية حبا فى مرضاة الله ، أو رغبة فى إطاعة أوامر الدين ، مثله مثل المجرم^(١) يخضع لإرادته لسلطان خارجى . ولكننا نحكم على الأفعال حكما أخلاقيا ، وهذا لا شك يؤيد فكرة القائلين بالضمير . فإن أول شرط يجب توافره فى الفعل الخلقى هو صدوره عن إرادة حرة لا عن أمر سلطة خارجية مهما كان نوعها . فنحن إذن نميز بطريقة قاطعة بين التشريعات القانونية ، كالتقواعد التى توضع لتنظيم مصالح الناس فى الحياة الاجتماعية ، وكالآداب المراعاة بين أرباب المهن ونحو ذلك — نميز بين كل هذا وبين الواجبات الخلقية . ولا ينقص من قيمة الفرق بين ما يقتضيه الواجب وما تقتضيه المصلحة أنهما يدفعان — بل يجب أن يدفعا — إلى أسلوب واحد من أساليب السلوك .

فمذهب الضمير (السلطة الذاتية) إذن هو المذهب الطبيعى فى الأخلاق ، ولذا كان من المعقول أن تكون له السيادة بين مذاهب القدماء والمحدثين على

(١) أى المجرم فى المثال السابق وهو الرجل الذى يكف عن ارتكاب الجريمة خوفا من القانون ، فهو مثله لأنه خاضع لسلطة خارجية . (العرب)

السواء ، اللهم إلا إذا استثنينا الفلاسفة القليايين الذين قالوا بمذهب السلطات الخارجية (مع أنهم لم يَسَلِّمُوا جميعاً من التضارب في أقوالهم فيه) . ولكثرة القائلين بمذهب الضمير لا نرى ضرورة لأن نعدد أسماءهم هنا .

(ب) مذهب الفطرة والاكتساب :

٣ — سبق أن ذكرنا رأيين متعارضين في أصل العلم الإنساني^(١) هما رأيا العقليين والتجريبيين . ولهذا التعارض نظير في مذاهب الأخلاق بين مذهب الفطرة ، أو كما يسمونه أحياناً مذهب البديهة أو الذوق ، وبين مذهب الاكتساب أو التجربة الذي يعرف في صورته الحديثة بمذهب التطور . بعبارة أخرى إن الخلاف بين المذهبين خلاف في أصل الضمير — إذا فهمنا الضمير على أنه مصدر الأحكام الخلقية فينا ، بقطع النظر عن أن المحكوم عليه أفعالنا أو أفعال غيرنا . أما القائلون بفطرية الضمير فيعتبرونه قوة مستقرة في جبهة الإنسان لا تدرك إلا بالذوق ، بينما يرجع الكسبيون أصله ونشأته إلى التجربة أو إلى عملية تطور تدريجي . ومن هذا يتبين أن المسألة التي تواجهها المذاهب الفلسفية وتتنازع في شأنها — سواء أكانت في الأخلاق أم في المعرفة — هي في الحقيقة مسألة تتصل بنشأة العقل الإنساني أو بعلم النفس التاريخي^(٢) .

ويرى الفطريون أن ما في القوانين الخلقية من قوة موجبة للعمل ، وما في الأحكام الخلقية من عموم وشمول ، يحملاننا على اعتبار هذه الأحكام وتلك القوانين أموراً صادرة مباشرة عن طبيعة العقل العملي^(٣) : أو أنها على أقل تقدير نتيجة لازمة لثمونه . ومن هنا كان مذهب الفطرة في الأخلاق مسaire دائماً للمذهب العقلي في المعرفة .

(١) راجع الفصل الرابع والعشرين .

(٢) أي العلم الذي يبحث في تاريخ تطور الحياة العقلية ومظاهرها المختلفة . (المعرب)

(٣) لارن الفصل التاسع : الفقرة الثامنة .

وقد كان ديكارت وليبنتز ومدرسته من القائلين بفطرية الضمير :
أما « كَنت » فقد جمع بين المذهب الفطري والمذهب العقلي . إذ القانون الخلقى
فى نظره ، وما فى ذلك القانون من سلطة مطلقة ، حقيقةٌ موجودة بالفعل لا يمكن
أن نفهمها إلا إذا سلمنا ببدايتها . ولما كان الضمير هو القوة التى تقدر الأفعال
الإنسانية بقياسها إلى القانون الخلقى ، أمكن وصفه بأنه « ممثل القانون الخلقى فى
العقل الإنسانى العملى » . ولكن وظيفة الضمير لا تقف عند الحكم على الأفعال
وتقديرها ، بل له أثر ظاهر فى اختيار الأفعال بما له من قوة التأييد والتحذير .

٤ — تظهر الناحية البديهية لمذهب الفطرة فى صورة بارزة فى مدرسة من
مدارس الفلسفة الخلقية الإنجليزية . ويرى رجال هذه المدرسة أن الأحكام
الأخلاقية يجب أن توضع فى مستوى واحد مع أوليات الرياضة وقوانين الطبيعة .
فكما أن علماء الرياضة والطبيعة لا يسلّمون بأن المبادئ الأولى لعلومهم فى حاجة
إلى البرهان ، بل لا يسلّمون بإمكان البرهنة عليها ، كذلك الأخلاقيون (من
أصحاب مذهب البديهية) لا يسلّمون بأن المبادئ الخلقية فى حاجة إلى البرهان عليها
فى إدراكها أو تسميمها . على أنه لا يؤثر فى هذا المذهب كثيراً أن حاول بعض
أصحابه تفسير الناحية الفطرية فيه تفسيراً مقنعاً من ناحية علم النفس ، مبينين
أن هذه الناحية الفطرية فى الأخلاق تظهر بالفعل فى السلوك الإنسانى عن طريق
اتصال الفرد بغيره فى الحياة الاجتماعية ، وأنها ليس لها فى الفرد ، فى حالة عزله عن
الجماعة ، إلا وجود كامن أو وجود بالقوة . ومن أكبر أنصار هذا المذهب فى الفلسفة
الإنجليزية كدويرث وكبرلاند وسموئيل كلارك .

ومن أتباع « كَنت » ممن ينتصرون لمذهب الفطرة نختة وشليرماخر ،
وشوبنهاور إلى حد ما . كما أن هربارت يمكن اعتباره « فطرياً » أيضاً فى نظريته

في « أحكام الذوق »^(١) ، لأنه يرى أن الأفكار العملية التي تعبر عنها هذه الأحكام أفكار أزلية ثابتة . وكذلك يجب أن يوضع « لظنه » في زمرة هذه المدرسة من المفكرين لأنه يقرر صراحة أن الضمير قوة فطرية مشرعة بذاتها ، وينكر صراحة أيضاً أن المذهب التجريبي يستطيع أن يحدد المثل الأخلاقية العليا التي يجب اتباعها . ه — أما المذهب التجريبي أو مذهب التطور — وهو أخص صورة من صورته — فهو أكثر مذاهب الفلسفة الخلقية شيوعاً اليوم . وقد بدأ « جون لوك » الحملة على المذهب الفطري في الأخلاق ، كما حمل على مذهب الفطرة في المعرفة^(٢) ، فرفض وجود قواعد عملية للسلوك تصدر عن العقل بفطرته ؛ مستنداً في ذلك إلى عدم وجود أحكام عامة في مسائل الأخلاق يعترف جميع الناس بصحتها . فليست أفكار الأمم الممجبة في المسائل الخلقية مثل أفكار الشعوب المتمدينة ، ولا أفكار المجرمين مثل أفكار الأشخاص الذين يخضعون لقوانين الدولة والحياة الاجتماعية . ومن ناحية أخرى نجد أن الناس كثيراً ما يخرجون في حياتهم العملية على المبادئ التي تملئها الأخلاق ؛ فإذا صادف أن أفعالهم أتت موافقة لما تقتضيه روح هذه المبادئ ، وجدنا أن البواعث عليها في أغلب الأحيان بواعث غير أخلاقية . وكل هذا يتعارض صراحة مع نظرية تقول بفطرية المبادئ الأخلاقية . وأخيراً ليس من شك في أن القوانين الخلقية في حاجة إلى البرهان لتستقيم دعوى صحتها ، ولكن المبادئ العقلية البديهية لا تتطلب برهاناً ولا يمكن أن يبرهن عليها . ولا يسلم « لوك » بأية قوة فطرية سوى القوة على الشعور باللذة والألم ، ولكنه يرى أن السلطات الدينية والسياسية والاجتماعية قد امتزجت بهذا الشعور ليكون له أثره في تشكيل أفكارنا الخلقية .

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة التاسعة .

(٢) قارن الفصل الخامس : الفقرة الثالثة .

وقد كان لهذا المذهب التجريبي الذي دعا إليه « لوك » — ولا سيما للناحية السلبية فيه — وقع كبير في نفوس الفلاسفة الماديين الذين استقبلوه استقبالا حسنا . فقد كان « هلفيتوس » و « هلباخ » أكثر إمعانا في إنكارها للمبادئ الأخلاقية الفطرية من لوك نفسه . ومع ذلك استحال على الفلاسفة التجريبيين أن يضعوا في الأخلاق نظرية مقنعة على أساس التجربة وحدها ، لأنهم افترضوا أن التطور الخلقى يتم في حياة كل فرد على حدة . ولكن الأدلة قائمة على وجود تطور أخلاقى في حياة الجماعة التى هى مجموعة من الأفراد ، وهذا التطور الاجتماعى لا يمكن تفسيره إذا افترضنا أن كل فرد فى الجماعة يبدأ فى بناء حياته الخلقية الخاصة بدءاً جديداً ، وأنكرنا أى أثر لاستعداد فطرى موروث .

٦ — وكان كل من « شلنج » و « هيغل » فى طليعة الفلاسفة الذين ظهرت فيهم نزعة واضحة نحو فكرة التطور الخلقى . ولكن نظريتهما فى التطور التاريخى للقوانين الخلقية منطقية لا تجريبية ، لأنهما لا يبحثان عن العوامل الخاصة التى أثرت فى تغير المستويات الأخلاقية ، بل يكتفيان بأن يدخلوا الظواهر الخلقية فى حياة الفرد تحت قانون عقلى عام . ومن الجلى عندنا أن هذا المنهج فى البحث لا يمكن أن يوصل إلى العلم بكيفية نشأة المبادئ الخلقية ولا الأسباب التى تؤدى إليها . أما « دارون » فإن الخطوة الكبيرة التى خطاها ، وامتازت بها نظريته فى تطور الكائنات العضوية عن النظريات السابقة عليه ، كانت راجعة إلى تعيينه العوامل الطبيعية التى تمكننا من معرفة نشأة الأنواع وتطورها . وقد استعمل نفس هذا المنهج فى تفسيره لمشكلة أصل الضمير (راجع كتابه « أصل الإنسان ») ، فأرجع نشأته إلى ثلاثة عوامل : الأول الغريزة الاجتماعية التى توجد بالفطرة فى الحيوان والإنسان على السواء . والثانى المقدرة على مقارنة الحاضر

بالماضى وعلى جميع الخبرات السابقة والانتفاع بها ، وهى مقدرة تزداد بالتدريج .
فى الحيوان كلما ازداد رقيه فى سلم التطور . والثالث تكوين العادة ، وهو عامل عام
ينظم به الكائن جميع أعماله العضوية وميوله . ويضاف إلى هذه العوامل قانون .
الانتخاب الطبيعى ، والأثر الذى تحدثه الجماعة التى نعيش فيها فى تشكيل حياتنا :
الخلقية وسلوكنا بتحريمها بعض الأفعال وإباحتها البعض الآخر . فمن أثر قانون .
الانتخاب الطبيعى مثلا أن الشعوب التى نما فيها الشعور بضبط النفس أو التى
تعينت فيها الوظائف الاجتماعية وتحددت ، كانت أقدر على الكفاح فى ميدان .
تنازع البقاء من الشعوب الأخرى التى تخلفت عنها فى ذلك المضمار .

٧ — كان « اسبنسر » أكثر فحاحا — من الناحية الفلسفية — فى محاولة
تطبيق نظرية التطور على مسائل الأخلاق : فإن كل فعل يتألف فى نظره من
سلسلة من الحركات تحقق للكائن غاية معينة . ويكون الفعل أكمل كلما كانت
موافقته لتحقيق الغاية منه أدق . والغاية الطبيعية لأفعال الإنسان الإرادية إما
أن تكون المحافظة على حياة الفرد والجماعة ، أو تنمية الحياة الاجتماعية إلى درجة
تمكن الفرد من أن يعيش ويعمل بحيث تتفق أغراضه وغاياته مع أغراض
وغايات غيره من الأفراد إلى أقصى حد ممكن . ولهذا الغايات فى فلسفة « اسبنسر »
درجات من السلوك توازيها ، يسميها سلوك المحافظة على النفس ، وسلوك المحافظة
على النوع ، والسلوك العام . وهذا النوع الأخير هو موضوع دراسة علم الأخلاق :
لأن على علم الأخلاق أن يستنبط من قوانين الحياة وشروط الوجود العامة لماذا كان
بعض أساليب السلوك الإنسانى ضارا والبعض الآخر نافعا . فالفعل خير — بأوسع
معنى لهذه الكلمة — إذا ساعد على تحقيق غاية من الغايات . والغاية القصوى
التي يتجه كل نشاط الكائن الحي إلى تحقيقها هى اللذة : إما بتحصيلها

أو الإبقاء عليها ؛ أو بالتخلص من الألم ، إما بالابتعاد عنه أو بإزالته . نعم لا تلعب فكرة اللذة في كثير من مذاهب الأخلاق ولا في الأحكام الخلقية ذلك الدور الهام (الذى تلعبه في فلسفة اسبنسر) ، ولكن السر في ذلك أن هذه المذاهب تستعيز عن اللذة — التى هى الغاية الحقيقية القصوى من السلوك الإنسانى — غايات أخرى اكتسبت أهميتها وقيمتها من أنها وسائل لتحصيل اللذة .
وإذا كان أرقى أنواع السلوك تطورا هو السلوك الخلقى ، فيلزم منه أن الغاية المثل للسلوك — منظورا إليها من ناحية أنها غاية طبيعية قضى بها التطور الإنسانى — هى والمستوى الأخلاقى الأعلى شىء واحد .

٨ — يطبق « فنت » نظرية التطور فى مسائل الأخلاق تطبيقا آخر يختلف عن تطبيق « اسبنسر » . فهو يرى أن السبب الأساسى فى تغير الأحكام الخلقية والغايات يرجع إلى ما يسميه « قانون توليد الغاية » Law of heterogeny of purpose ، ومعناه أن فى كل فعل إرادى ميلا إلى أن يتجاوز الغاية المقصودة منه إلى غاية أخرى ، فتظهر عنه بذلك نتائج لم تكن فى الحسبان ، وتظهر عن هذه النتائج أفكار جديدة عن غايات جديدة^(١) . وقد كان لفكرة « فنت » هذه أثر مفيد فى البحوث الخلقية . فيها نفهم مثلا الفرق الكبير الذى كثيرا ما يظهر بين الغاية الأولى التى يتوخاها الإنسان من فعل من الأفعال الإرادية ، والغاية الأخرى التى يحققها الفعل بعد أن يمر ببعض مراحل التطور : كأن يتحول الفعل الأنانى الفردى مثلا بالتدريج إلى فعل إشارى يحقق غاية لغير فاعله أو للجنس البشرى برمته .

(١) كأن أفعل الفعل فى بادى الأمر أقصد به تحقيق خير خاص لنفسى ، فإذا به يحقق خيراً لغيرى ، فأكتسب من هذه النتيجة غير المقصودة فكرة جديدة عن غاية جديدة ، هى أن أفعل الفعل قاصداً منه خير الغير مباشرة . بهذه الطريقة يرى فنت أن الأفعال الأنانية تتطور إلى أفعال إشارية . (المعرب)

ويُفرق « فنت » بعد ذلك بين ثلاث مراحل تتطور فيها الفكرة الخلقية :
الأولى : المرحلة التي لا تمتاز فيها الناحية الخلقية من غيرها من نواحي الحياة
الأخرى . والثانية : المرحلة التي تصبح فيها الفكرة الخلقية أكثر تحديداً تحت
تأثير الأفكار الدينية والظروف الاجتماعية . والثالثة : المرحلة التي يتم فيها تنظيم
المبادئ الخلقية وتأليف وحدة متماسكة منها ، وذلك عندما ينمو التفكير الفلسفي
ويزداد قوة ، ويفقد الدين سلطته الإيملائية ، فتصبح الفكرة الخلقية فكرة إنسانية
تتجاوز جميع الفوارق التي تفصل بين الشعوب كما تتجاوز التقاليد القومية . في
هذه المرحلة — يقول فنت — يظهر الضمير ، لأن النفس الإنسانية أصبحت
تتحكم فيها بواعث قاهرة من ذاتها . وقد ساعد على تكوين هذه البواعث عوامل
كثيرة : منها الضغط الواقع على الفرد من داخل نفسه وخارجها ، وتكوين مثال
أعلى للحياة تصدر أفعاله عنه صدوراً مطرداً . ولا يوجد هذا العامل الأخير (أعني
وجود المثال الخلقى الأعلى) إلا في هذه المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الخلقى :
أى في المرحلة التي يدرك فيها الفرد إدراكاً واضحاً القيمة الخلقية لكل ما يصدر
عنه من الأفعال ، ويخضع فيها جميع أفعاله الجزئية لفكرة واحدة أساسية .

٩ — تكفى هذه الأمثلة التي ذكرناها لمذهب التطور في الأخلاق لإيضاح
الطريقة العامة التي يطبق بها . وليس من شك في أن نظرية التطور أدنى إلى
تحقيق ما يتطلبه علم الأخلاق — أى علم تتوافر فيه شروط العلم الصحيح —
من النظرية البديهية : فإن مسألة نشأة الحكم الخلقى مثلاً لا تُحل بافتراض وجود
قوة فطرية نسميها الضمير :

أولاً : لأن مثل هذا الفرض يقتضى إهمال جميع الفوارق التي توجد بين
الناس بالفعل في تقديرهم للمسائل الخلقية : كما هو ظاهر في التاريخ الإنسانى العام ،

وفى تاريخ الأمة الواحدة ، بل وفى سلوك أفراد الجيل الواحد .
ثانياً : لأن أصحاب النظرية القطرية لا يحاولون إرجاع المبادئ الخلقية
الموجودة بالفعل إلى الظروف التى تنشأ فيها .

ومن ناحية أخرى لا تتعرض نظرية التطور للاعتراضات التى توجه عادة
إلى النظرية التجريبية القديمة . ولكن مع هذا يجب أن نورد هنا نفس السؤال
الذى أوردناه عند كلامنا عن المذهب التجريبي فى المعرفة^(١) وهو : هل من مهمة
علم الأخلاق حقيقة أن يبحث نشأة الحكم الخلقى وتطوره بحثاً تاريخياً سيكولوجياً ؟
إن علماً معيارياً كعلم الأخلاق الذى هو فن السلوك الخلقى أو الأفعال الإرادية
لا يستفيد شيئاً ألبتة — لا من حيث صحة مبادئه ولا من حيث تنظيمها — من
البرهنة على أن هذه المبادئ قد ظهرت بالتدريج تحت ظروف وعوامل مختلفة .
بل إنه لن يستفيد استفادة مباشرة من شرح تطور المعانى الأخلاقية بمرور الزمن ،
أكثر من أن يستفيد علم المنطق من شرح تطور التصورات والأحكام والمناهج
المنطقية شرحاً تاريخياً سيكولوجياً فيصبح بذلك أقدر على حل مشاكله .

وليست فكرة اسبنسر عن الغاية الخلقية — من ناحية من نواحي التطور
الإنسانى — فى الحقيقة نتيجة لبحث نظرى بحث فى حوادث التاريخ ، بل
ترجع إلى قاعدة أخلاقية مقررة : وهى أن بعض الأفعال الإنسانية وبعض
الغايات أعلى قيمة من البعض الآخر . فنظرية التطور إذن نظرية لا قانون ؛
لأنها تفسر لنا بعض الحقائق الخلقية ، ولا تضع لنا قواعد أو مبادئ ننظم حياتنا
بمقتضاها . ويلزم من هذا أن التعارض بين نظرية التطور والنظرية البديهية
ليس عظيم الأهمية من الناحية الخلقية ، لأنه تعارض بين نظريتين ظهرتتا أثناء
البحث فى حل بعض المشاكل السيكولوجية والاجتماعية .

(١) راجع الفصل الرابع والعشرين : الفقرة السادسة .

الفصل الثامن والعشرون

فلسفة العقليين وفلسفة الوجدانيين في الأخلاق

Ethics of Reflection and Ethics of Feeling.

١ — هل البواعث التي تحملنا على الأفعال الإرادية كما هي عليه في حياتنا العملية ، حالات نفسية وجدانية أم تفكيرية — أى نوع من أنواع النظر العقلى أو التصور أو الحكم ونحوها ؟ هذه مسألة يمكن أن ينظر إليها من ناحيتين مختلفتين : فإننا إما أن نقصد السؤال عن البواعث الخلقية من ناحية طبيعتها النفسية (السيكولوجية) ، وحينئذ يجب أن يبحث عن الجواب في دائرة علم النفس وبطرق هذا العلم ؛ أو نريد السؤال عن الناحية الخلقية في البواعث ، وفي هذه الحالة تقسم البواعث وتوضع قيم مختلفة لها من غير رجوع إلى علم النفس على الإطلاق . وليس التمييز بين هاتين الناحيتين من المسألة واضحاً دائماً فيما كتبه علماء الأخلاق : ولهذا نجد من العسير جداً أن نعدد أسماء أصحاب الآراء المختلفة في هذا الموضوع . وهناك صعوبة أخرى : وهى أن فلاسفة الأخلاق لا يجمعون فيما بينهم على مفهوم « الباعث » ولا على صلة الباعث بالغاية . فإذا أريد بالباعث « السبب » المؤدى إلى الفعل ، كان العامل العقلى فى الاختيار جزءاً من السبب الكلى . وإذا كان الحكم الخلقى على الأفعال لا ينصب إلا على هذا العامل العقلى الذى هو أساس الاختيار ، كان الباعث بمعناه الأخلاقى الدقيق هو وهذا العامل العقلى شيئاً واحداً . ولكن لما كانت الغاية من الفعل الإرادى هى النتيجة التى نتمثلها فى العقل دائماً على أنها أمر ممكن التحقق ، ظهر أن للغاية أيضاً أثراً فى تحديد السلوك الخلقى . وبهذا المعنى تكون الغاية باعثاً أو جزءاً من

الباعث على الفعل . فإذا لم يكن اعتبار الغاية نتيجة للاختيار ، فلا أقل من اعتبارها أقرب الأسباب التي تؤدي إلى اختيار الفعل الإرادى . ولهذا لا نزال في حاجة إلى كلمة « الباعث » للدلالة على الشيء الذى يؤدي إلى تكوين فكرة عن غاية خاصة ، أو اختيار غاية دون أخرى . ومن هنا يسهل التمييز بين الباعث والغاية : فتكون الغاية أساس الاختيار فى الفعل الإرادى ، ويكون الباعث أساس اختيار الغاية نفسها^(١) . ولا يمكن البحث فى كل من الباعث والغاية — من الناحية الخلقية — إلا على أنه حالة من الحالات العقلية . ولما كان معنى هذين الاصطلاحين غامضاً عادة فى كتب الأخلاق — بل لقد يُغفل بعض الأخلاقيين شرحهما إغفالاً تاماً — كان لابد من أن يكون عرضنا التاريخى لمسائلهما غامضاً كذلك .

٢ — هذا وسنتوخى فى عرضنا للمذاهب الأخلاقية التى يقول أصحابها بالتفكير أو بالوجدان أو يتخذون موقفاً وسطاً بين الاثنين ثلاثة أمور :

الأول : سنستعمل كلمة الباعث فى المعنى الذى أسلفنا ذكره .

الثانى : سنأخذ بوجهة النظر الحديثة فى تعريف « الوجدان » بأنه حالة اللذة أو الألم ، من غير أن نتعرض لصحة أية نظرية من النظريات التى وضعت فيه

(١) فالباعث بهذا المعنى هو العامل النفسى الذى يدعو إلى اختيار غاية من الغايات ؛ ومق تعينت الغاية كانت العامل على اختيار أسلوب خاص من الفعل لتحقيقها . مثال ذلك أن باعث الانتقام من شخص من الأشخاص يدعو إلى تعيين غاية خاصة أريد أن تتحقق فى الشخص المنتقم منه : ولتكن هذه الغاية قتل ذلك الشخص أو تعذيبه أو التفهيم به . فإذا تعينت الغاية كانت الأساس الذى يتعين بمقتضاه نوع الفعل الذى أختره لتحقيقها . ولتكن لما كانت الغاية نفسها — أو التفكير فى الغاية — جزءاً لا يتجزأ من الباعث ، صعب التمييز بينهما أو فصل أحدهما من الآخر كما أشار إليه المؤلف من قبل . فالباعث فى المثال المتقدم الذى هو حب الانتقام لا يمكن فصله من الغاية فى جملتها ، وهى إلحاق الضرر (أيا كان نوعه) بالشخص المنتقم منه ، وإن كان له أثر فى تخصيص الغاية بأن يعينها بقتل ذلك الشخص أو تعذيبه أو أواخ . (المعرب)

من ناحية « الكيف » ؛ فإن بعض علماء النفس يعتقدون أن الوجدانات كلها متجانسة لا تختلف إلا باعتبار « الكيف » ، وأنها تنقسم تبعاً لذلك إلى قسمين : وجدانات اللذة ووجدانات الألم . ويرى البعض الآخر أن أنواع الكيف أكثر من اثنين ، فيتكلمون عن الوجدانات الحسية والذوقية (Aesthetic) والأخلاقية والدينية وغيرها . هذه وجهات نظر « سيكولوجية » في طبيعة الوجدان لن نتعرض لها ، بل الواجب ألا نتعرض لها ، لأننا لا نعرف دائماً بأنها يأخذ الأخلاقى الذى نتحدث عنه .

الثالث : أننا لن نتعرض فى شيء من التفصيل لأقسام مذاهب التفكير ، كذهب الإدراك ومذهب العقل وغيرها^(١) . أما المسائل الأخرى التى سنعالجها فيمكن إدخالها تحت السؤال الآتى وهو : « هل البواعث التى تبعث على الأفعال الاختيارية عقلية أم وجدانية ؟ » . ولهذا نفضل أن نستعمل اسم « المذهب العقلى فى الأخلاق » بدلا من « أخلاق النظر العقلى » ، وكلمة « المذهب الوجدانى فى الأخلاق » بدلا من « أخلاق الوجدان » .

٣ — كانت مذاهب الأخلاق فى الفلسفة القديمة كلها عقلية ؛ فقد كان سقراط يرى أن بالنظر العقلى وحده يستطيع الإنسان أن يدرك ما يحصل له السعادة ويجلب له رضا النفس ، أو بعبارة أخرى يدرك ما يستطيع أن يضعه لنفسه غاية خلقية يسعى إليها . وبهذه الفكرة أخذ كل من أفلاطون وأرسطو إذ قالوا إن اختيار الأفعال الخلقية يجب أن يصدر عن القوة العليا فى النفس التى هى القوة الناطقة . ولهذا كانت أولى الفضائل وأسمائها فى نظر هؤلاء الفلاسفة هى الحكمة أو التدبير وهى صفة عقلية خاصة . وقد تبهم فى هذه النظرية أيضاً

(١) راجع الفصل الرابع عشر : الفقرة السابعة .

« الرواقيون » و « الأبيقوريون » ، فاعتبر الرواقيون « الهوى » أو الشهوة مصدر كل شر ، ولذا كان أساس الحياة الفاضلة عندهم خلو النفس من الهوى وعدم اكتراثها بالشهوات . وإنك لتجد أثرا للنزعة العقلية حتى في الفلسفة الخلاقية عند « المدرسين » بالرغم من منافاة المذهب العقلي للنظرية المسيحية . فها هو القديس توما الأكويني يقول « إن الحكمة العقلية تحمل الإرادة على اختيار المقصد الأسمى إذا تعددت أمام الإنسان المقاصد » . وفي الفلسفة الحديثة وجد المذهب العقلي في الأخلاق أنصاراً كثيرين أيضاً : فالقانون الأخلاقي الطبيعي الذي قال به « هبز »^(١) ليس إلا تقديراً عقلياً دقيقاً لنتائج الأفعال ، النافع منها والضار . وليس الخروج على الأخلاق في نظره سوى نتيجة لخطأ عقلي في ذلك التقدير ، أو نتيجة لخطأ في الاستنتاج . ويعتبر « كدويرث » أيضاً الحكمة في التقدير أصل كل عمل فاضل ، وكذلك يفعل « كلارك » الذي يرى أن الأفعال الخلقية يجب أن تخضع على الدوام لسلطان العقل .

٤ — ويدخل في زمرة العقلين من الأخلاقيين أيضاً فلاسفة الأخلاق الماديون ، فإنهم يفضلون وجهة نظر العقلين في ماهية الباعث لأنها أكثر اتفاقاً مع نزعتهم التجريبية . فعلم الإنسان وأحكامه وتفكيره كلها أمور ترجع إلى تجاربه ، في حين أن الوجدان شيء يرجع إلى استعداد الإنسان الفطري وتركيبه .

والمذهب العقلي هو المذهب الغالب كذلك في ميثافيزيقا الأخلاق في القرنين السابع عشر والثامن عشر . نعم لا يمكن القول بأن « ديكارت » قد أظهر ميلاً خاصاً نحو هذا المذهب ، ولكنه مع ذلك يعرف الأخلاق بأنها نية المرء أن يفعل ما يعلم أنه صواب : ويقول إن من شأن الوجدان أن يجعل العلم غامضاً مبهماً وبذلك

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة السابعة .

يفسد الإرادة الخيرة . ويرى « ليبنتز » أن الفعل الأخلاقى هو الفعل الذى يوحى به العقل لأنه وليد التفكير الواضح ، وأن الفعل المنافى للأخلاق هو الذى ينشأ عن التفكير المضطرب . ولما كان وجدانا اللذة والألم من نوع الأفكار الغامضة ، لم يمكن النظر إليهما إلا على أنهما عقبتان فى سبيل الأفعال الخلقية ، لا مبدآن يؤثران فى اختيار تلك الأفعال . وقد أصبحت هذه النظرية بفضل مؤلفات « وولف » النظرية المقررة فى الفلسفة الخلقية فى ألمانيا فى النصف الأول من القرن الثامن عشر .

ويجب أن يعد « كَنت » أيضاً من فلاسفة الأخلاق العقليين لأنه لا يسلم بأى باعث خلقى سوى قانون العقل العملى الذى هو قاعدة بديهية . أما الوجدانات فهى فى نظره عوامل بشولوجية فى تحديد اختيار الإنسان للأفعال . ومن أصدق أتباع « كَنت » فى نظريته الخلقية « نخته » — لا سيما فى الشطر الأول من حياته ، فإنه لا يرى أن الإنسان يصل إلى ذروة الفضيلة إلا إذا فعل الواجب من أجل الواجب ذاته .

و « هيجل » من العقليين أيضاً لأنه يرى أن العقل يجب أن يعين الغرض الذى تتجه إليه الإرادة . وكذلك فلاسفة المذهب النفعى الحديث^(١) الذين يمثلهم « بنتام » و « جون استيوارت ميل » ، لأنهم يرون أن الفعل الخلقى لا يُعرف أنه حقق الغاية الأخلاقية القصوى (التي هى السعادة عندهم) إلا بتقدير عقلى دقيق للنتائج التى يمكن أن يؤدى إليها^(٢) .

(١) راجع الفصل الثلاثين : الفقرة التاسعة .

(٢) وضع بنتام نوعاً من الإحصاء يعرف بالإحصاء اللذنى (Hedonic calculus) يقيس به مدى تحقيق الفعل للخير العام أو للسعادة العظمى ، وفاضل على أساسه بين فعل وآخر . وأهم صفات اللذة الناشئة عن الفعل التى تدخل فى حسابه هى شدتها ومدتها وشمولها وما يتولد =

هـ — أما المذاهب الوجدانية في الأخلاق فلم تظهر في صورة واضحة محددة إلا بعد ظهور المسيحية : فقد بدأت المسيحية بقولها إن الباعث الأساسي على كل ما يأتي به الإنسان من أفعال الخير هو الشعور بالحب ، ثم مضى زمن طويل قبل أن تدخل فكرة الوجدانات إلى صميم الفلسفة الخلقية ، فإنك تجد بها بعد ذلك ظاهرة كل الظهور في فلسفة « شاقسبري » الذي يرى أن الوجدان مصدر جميع أفعالنا ، وأن السلوك الخلقى وليد الانسجام التام بين شعور الفرد بأنانيته وشعوره نحو الجماعة^(١) .

ومن أنصار هذه الفكرة أيضاً « هتشسون » (١٧٤٧) الذي يرى أن الحب النزيهة أو الإيثار البحت أصل كل فعل خلقى . وكذلك « آدم سميث » الذي يُرجعُ البواعث كلها إلى الشعور بالمشاركة الوجدانية بين الفرد وغيره . ومن رجال هذه المدرسة أيضاً « روسو » وإن كانت له وجهة نظر أخرى ، فإنه يعتقد أن الطبيعة أسمى في نظامها من الحضارة الإنسانية ، مما دعاه بالضرورة إلى الإغلاء من شأن الوجدانات الطبيعية ، أى الوجدانات التى لم تفسدها عوامل التربية والبيئة . ومنهم « شوبنهاور » — من فلاسفة العصر التالى « لكنت » — فإنه كان صريحاً في انتصاره لمذهب الوجدان في الأخلاق ، وإرجاع جميع البواعث الخلقية إلى المشاركة الوجدانية كما فعل « آدم سميث » . ومنهم « فيورباخ » ، ولكنه يرى أن الحافز إلى طلب السعادة هو القوة التى تصدر عنها جميع أفعالنا ، بما فى ذلك الأفعال الخلقية . ومنهم « أوغسط كونت » الذى يرى أن عاطفة الحب هي الباعث على كل ما يأتي به الإنسان من ضروب النشاط الاجتماعى .

— عنها من لذة أخرى وصفها وبقينها وقربها . راجع كتابه في أصول التشريع والأخلاق : وتاريخ الأخلاق للأستاذ سدجوك ص ٢٤٠ — ٤١ وكتاب الأستاذ ديوى (Outline of Ethics) ص ٣٦ — ٣٧ .

(١) راجع الفصل السابع : الفقرة التاسعة .

ولا جدال في أن مذهب الوجدان في الأخلاق آخذ اليوم في الازدياد والانتشار ، والسبب الأعظم في هذا راجع إلى أن علماء النفس في العصر الحديث يميلون إلى اعتبار البواعث كلها وجدانات .

٦ — ليس كل الأخلاقيين من أنصار مذهب العقل أو من أنصار مذهب الوجدان بالمعنى الدقيق ، بل توجد طائفة اختارت لنفسها موقفاً وسطاً بين المذهبين ، وقالت إن العوامل العقلية والوجدانية على السواء تصلح في تكوين البواعث الخلقية . فاسبنوزا مثلاً يرجع جميع أفعال الرذيلة والشر إلى خضوع الإرادة لسلطان العاطفة ؛ ويرى أن الطريق الوحيد للخلاص من هذا الاستعباد هو التفكير الواضح الدقيق . ولكنه في الوقت نفسه بصرح بأن العاطفة لا يقهرها إلا العاطفة ، وأن السلوك الخلقى الحقيقى الذى يصدر عن الحرية الشخصية لا يمكن أن يتحقق إلا بوساطة عاطفة قوية يكون لها الغلبة والسلطان على جميع العواطف الأخرى . وأسمى العواطف كلها وأقواها في نظره هي « عاطفة الحب الإلهي » (Amor intellectualis Dei) .

وفي الفلسفة الإنجليزية يضع « كبرلاند » شعورى الإحسان إلى الناس والثقة بهم جنباً إلى جنب مع العامل العقلى الذى يسميه « البصيرة » ، ويعتبرها كلها بواعث على الأفعال الإرادية . وكذلك يعتبر « لوك » عاطفة حب الذات عاملاً مؤثراً في الاختيار إلى جانب التفكير النظرى . ويرى « هيوم » أن سلوك الفرد متأثر بعاطفتى المشاركة الوجدانية وحب الذات من ناحية ، وبالإدراك والنظر العقلى من ناحية أخرى .

ويمكن عد « هربارت » من رجال هذه الطائفة أيضاً ، لأن ما يسميه « بالأفكار العملية » التى نتخذها مقياساً لجميع أحكامنا الخلقية ، تفترض وجود

بواعث من النوعين : الوجداني والعقلي . فالبواعث الوجدانية أظهر ما تكون في الإحسان إلى الغير ، أما العقلية فربما كانت أظهر في فكرة الكمال الإنساني .

٧ — ولكن البحث السيكولوجي في ماهية البواعث التي تحدد اختيارنا للأفعال قد أظهر لنا في جماته — وبقطع النظر عن مسألة الوجدان وهل له نوعان من «الكيف» أو أكثر — أن مذهب الوجدان وحده ، أو مذهب العقل وحده ، غير كاف في تفسير الحياة الخلقية على ما هي عليه في الواقع . فإن بعض الأفعال لا بد من إرجاعها إلى بواعث عقلية صرفة ، في حين أن البعض الآخر تدفع إليه أفكار أو أحكام منصبة إلى حد ما بصبغة وجدانية ؛ وأخرى يرجع عامل الاختيار فيها إلى مجرد النظر في أنها تجلب لصاحبها لذة أو ألماً . ويميل معظم الأخلاقيين اليوم إلى الاعتقاد بأن الوجدان إن لم يكن العامل الوحيد في اختيار الأفعال ، فإنه يجب أن يعتبر على الأقل أحد العوامل التي تؤدي إليه . وبعضهم يصرح بأن اختيار فعل من الأفعال والشعور باللذة في اختياره شيء واحد . ولكن للرجل الذي يصدر عنه الفعل في الواقع رأى يتناقض مع هذه النظرية تنافضاً ظاهراً ، فإنه قد يرى أحياناً أنه يجب عليه أن يفعل كيت وكيت من الأفعال — لا عن رغبة منه ، بل لأن سلطة خارجية عنه أوداخلة فيه ، تطلب إليه أن يفعل . وأحياناً أخرى تتأثر الإرادة في اختيارها بمجرد فكرة لا علاقة لها مطلقاً بناحية وجدانية . فالقول بأن الوجدانات لها في أغلب الأحيان أثر في توجيه الإرادة — بل القول بأنها وحدها هي الباعث على كل ما نأتي به من الأفعال الإرادية — ادعاء نظري بالغ أقصى مبلغ من التعسف ، لأنه ليس وصفاً مستنداً إلى الواقع على ما هو عليه ، بل دعوى نظرية افترضها أصحابها على مجرى الحوادث افتراضاً .

ولعلم النفس الحديث نظرية في الموضوع وصل إليها عن طريق فكرة التطور ؛ وهي أن اللذة والألم لهما أثر في استمرار النشاط الحيوى أو وقوفه في الفرد . ولهذا لا يجد الذين يعتقدون أن الغاية الحقيقية أو الغاية القصوى من جميع أفعال الفرد هي المحافظة على حياته ، صعوبة في تحويل علم الأخلاق إلى فرع من فروع علم النفس ، ولا في تعريف الغاية الخلقية بأنها السعى وراء اللذة ومجانبة الألم .

ولكننا مع عدم تعرضنا لصحة أو فساد رأى أصحاب التطور في ماهية الوجدان — وهناك اعتراضات قوية يمكن إيرادها على هذا الرأى — لا نرى أن افتراض وجود تلك الصلة المزعومة بين وجدانى اللذة والألم وبين حياة الفرد ، يدلنا على شيء مطلقاً فيما يتعلق بأى فعل جزئى صادر عن الشخص البالغ .

٨ — ويدل البحث النفسى المستقل دلالة واضحة على الأمور الآتية :

أولاً : أن الأفعال الإرادية قد تقع من غير أن يكون للوجدان تأثير فيها .
(١) ففي كثير من الحالات قد يشعر الإنسان باللذة أو التخلص من الألم لا بطريقة مباشرة بل بالفكر ؛ أى أنه في مثل هذه الحالات يدرك أنه لو حدث كذا من الحوادث لأعقبته لذة أو دُفعَ به ألم^(١) ، أو يدرك نظارياً الصلة بين شعورَى اللذة

(١) ولكن علمنا بأن كذا من الحوادث أو الأفعال ستعقبه لذة أو يُدفعَ به ألم كاف في إدخال السرور إلى نفوسنا وفي حملنا على تحقيق ذلك الحادث أو الفعل بكل وسيلة ممكنة .
فهناك لذتان : لذة ينتجها الفعل إذا تحقق ، وهي الغاية منه على مذهب اللذيين ، ولذة ناشئة من التفكير في هذه الغاية (اللذيدة) ويسمونها لذة الوساطة : وهي عندم الباحث على الفعل . فاللذة في نظرم غاية وباعت سماً . ولهذا لا أرى في قول المؤلف إن الإنسان يشعر باللذة من طريق الفكر ، وإن اللذة لاذن ليست الباعث على الفعل ، رداً على أصحاب مذهب الوجدان ومنهم الذين . (المعرب)

والألم والأسباب التي تؤدي إليهما . ولا شك أن أحداً لا ينكر أن الإنسان قد يختار فعلاً من الأفعال أو يعقد النية على أمر من الأمور عن طريق هذا النوع من الإدراك . ومن الممكن بالطبع أن يثير التفكير في النفس شعور الأمل أو الخوف ، فيصاحبه تبعاً لذلك شعور وجداني ملائم لما يتوقع حدوثه . ولكن ليس هذا بالأمر الضروري ولا العادي (على الأقل فيما يعرف المؤلف من نفسه) .

(ب) أفعال العادة أو الأفعال الآلية : فإنها وإن خرجت عن دائرة الأفعال الاختيارية لأطراد وقوعها وخلوها من التردد ، لا تخرج عن دائرة الأفعال الإرادية بوجه عام . ولهذا النوع من الأفعال باعث أيضاً ، ولكنه يُستمد من أفكار خاصة . (ح) وكذلك أفعال الواجب التي يظهر أنها تصدر عن بواعث غير وجدانية . على أن أفعال الواجب ليست إلا مثلاً واحداً من أمثلة كثيرة من هذا النوع ، إذ يدخل فيه الحالات التي تتأثر فيها الإرادة بمبدأ من المبادئ أو فكرة من الأفكار النظرية . وفي مثل هذه الحالات لا تكون إرادة الفعل مساوية للرجبة في إرادته إذ المساواة هنا لا معنى لها^(١) .

فلو أن المذهب العقلي قد قنع بالقول بأن البواعث العقلية هي بعض البواعث المحتملة الوجود ، أو أنها من البواعث التي توجد بالفعل ، لسلم به من غير شك تسليماً عاماً .

٩ — ثانياً : أنه قد يحدث في حالات لا تقل في كثرتها عن الحالات السابقة ، أن تكون فكرة واحدة أو مجموعة من الأفكار منصبة بصبغة وجدانية

(١) الإرادة أي مجرد حصول الاختيار : وقد يكون الباعث عليها مبدأ عقلياً كما ذكر — أما الرغبة في الإرادة ففيها عنصر وجداني ، أي شعور الفرد في اختياره بميل خاص أو بلذة في الاختيار . ومن هنا لم يكن الاصطلاحان مترادفين . أما في عرف أصحاب الوجدان فهما مترادفان . (المرب)

ويكون لها أثر في تحديد اختيارنا . فإذا عملنا عملاً بدافع العطف أو المشاركة الوجدانية، أو بدافع الخوف أو اليأس أو الحماسة ، فإن الدافع في الحقيقة شعور وجداني قوى أو ضعيف وعامل فكري أيضاً : أى أن اختيارنا لا يقرره الوجدان وحده ، بل يتوقف على الفكر والحكم أيضاً ، فإن الوجدان وحده كثيراً ما يكون غامضاً وغير محدود بحيث لا يقوى على توجيه الإرادة والاختيار . ومن ناحية أخرى، إذا عممنا الحكم في هذا الموضوع مستندين إلى الناحية النظرية وحدها ، فإننا نهمل الحقائق الواقعية إهمالاً لا مبرر له .

ثالثاً : كثيراً ما يحدث أيضاً أن فكرة ما تظهر لنا في صورة غاية من الغايات لأن شعوراً قوياً لذيذاً يصحبها ، فتتغلب بذلك على الأفكار الأخرى التي يصحبها وجدان أضعف من وجدانها أو لا يصحبها وجدان أصلاً . وقد تحول دون ظهور هذه الأفكار الأخرى بتاتا . فالعلاقة بين الغاية والباعث في مثل هذه الأحوال العقلية هي العلاقة الوثيقة بين الفكر والوجدان . ولا نزاع في أنها أبسط علاقة نعرفها بينهما ، ولكنها ليست الوحيدة من نوعها .

فالنتيجة التي وصلنا إليها من بحثنا « السيكولوجي » السابق إذن هي رفض كل نظرية تدعى أن الباعث هو الفكر أو الوجدان دون سواء . ولكن يجب أن نلاحظ أن نظرية الوجدان كما ظهرت بالفعل في تاريخ علم الأخلاق لم تقف من هذه المسألة عادة موقفاً محدوداً دقيقاً . فإذا قال قائل إن الباعث على الفضيلة هو المحبة أو المشاركة الوجدانية أو عاطفة حب الإنسانية ، فإنه لا شك يعنى النوع الثاني من الأفعال التي ذكرناها : أى الأفعال التي يبعث على اختيارها أفكار منصبة بالصيغة الوجدانية .

١٠ — يجب أن نعود الآن إلى الناحية الخلقية من مسألتنا ، فنسأل :

أى نوع من أنواع البواعث السابقة التى تحمل على الأفعال الإرادية يُفَضَّلُ الآخرَ من هذه الناحية ؟ أما العقليون فلا يقرون إلا النوع الأول . وأما الوجدانيون فلا يقرون إلا الثالث . بل إن العقليين ليعتبرون امتزاج الباعث بأى عنصر من عناصر الوجدان نقصاً فى القيمة الخلقية للإرادة . ولكن هذه النظرية لا يسلم بصحتها تسليماً عاماً بالرغم من أن « كُنْتُ » كان الواضع الأول لها . فإن أحداً لا يعارض فى خيرية الأفعال الإرادية التى تبعث عليها عاطفة الإحسان أو المشاركة الوجدانية مثلاً ؛ بل على العكس ، نرى أن مثل هذه الأفعال جديرة بأن تسمى خيراً وتوصف بأنها خلقية . وفى هذه المسألة لا يختلف رأى معظم الأخلاقيين عن رأى الرجل العادى فى حياته اليومية . لهذا السبب يجب أن يُرْفَضَ المذهب العقلى الصَّرف رفضاً باتاً ، وألا يسلم بأى مذهب عقلى إلا إذا اعترف بأن الناحيتين الفكرية والوجدانية على السواء لهما أثر فى اختيار أفعالنا الإرادية . ولكن يجب أن يلاحظ أيضاً أن « الضمير » يقضى بخيرية الأفعال التى يقررها قانون الواجب وحده ، والأفعال التى تتمثل فيها حالة وجدانية مستقبلية فى صورة فكرة من الأفكار . ومن هذا نستنتج أنه ليس من الضرورى على الإطلاق أن يدخل عامل الألفة والألم دخولاً مباشراً فى نشأة الأفعال الخلقية وظهورها .

وأخيراً يجب أن نلاحظ أن الضمير الخلقى لا ينتقص من قيمة الأفعال التى تدفع عليها عوامل وجدانية صرفة مادام يسلم بصحة الغايات التى تتجه هذه الأفعال إليها : فلا ينتقص من قيمة فعل مثلاً إذا كان الباعث عليه نشوة الفرح : وإن كان لا يقال فى الوقت نفسه إن قيمته الخلقية منحصرة فى ذلك الوجدان الذى دفع إليه ، اللهم إلا إذا قلنا بوجود وجدانات خلقية خاصة^(١) . وفى هذه

(١) وهذا بالضبط ما يقوله العلامة « ماك دوجال » فى شرحه للمواظف الخلقية . راجع كتابه Social Psychology الفصل الثامن ص ٢١٩ وما بعدها .

النقطة يبدو البحث « السيكولوجي » في مسألة اتفاق أو اختلاف وجدانيّ اللذة والألم (في السكيف)^(١) ، شديد الصلة ببحوث علم الأخلاق . ولكن لما لم يصل علم النفس بعد إلى نتيجة نهائية في هذا الموضوع ، وجب أن نرجى حكماً على إمكان أو عدم إمكان وجود علم في الأخلاق خاص بالوجدانات ، ولو أننا يجب أن نرفض أي مذهب أخلاقي يقول بالوجدان وحده .

١١ — ويجب أن نوجه نظر القارئ هنا إلى مسألة هامة لم تلق بعد العناية التي هي جديرة بها من علماء الأخلاق ، وهي أنه يوجد نوعان من الوجدانات كما يوجد نوعان من الأفكار . فمن الوجدان ما مركزه ظاهر المجموع العصبي ، ومنه ما ينبعث من مراكزه الداخلية ؛ كما أن من الأفكار ما أصله الإدراكات الحسية ، ومنها ما هو في الذاكرة أو الخيلة . ولكن بينما نجد الأفكار التي تأتي عن طريق الإدراكات الحسية أقوى وأكثر من تلك التي تثيرها الذاكرة أو الخيلة ، نجد أن الشعور باللذة أو الألم الذي يثيره عامل حسي ، ليس أقوى دائماً ، بل ولا عادة ، من الشعور باللذة أو الألم الذي ينبعث من مراكز المخ الداخلية . ولهاتين الحقيقتين أثر كبير في فهمنا للحالات العقلية الأكثر تعقيداً التي تنمو حول الوجدانات أو الأفكار .

ويكاد يكون العلم عن طريق الإدراك الحسي مستحيلاً لو كانت إحساساتنا المنبعثة من مراكز المخ الداخلية مساوية لإحساساتنا المنبعثة من ظاهر المجموع العصبي^(٢) في وضوحها وقوتها . كما أن المستوى الذي نقدر به القيم الأخلاقية والجمالية في جميع ضروب نشاطنا الإنساني ، يكاد يصبح مستحيلاً لو أن شعورنا

(١) راجع الفقرة الثانية من هذا الفصل .

(٢) الاحساسات (أو الأفكار) المنبعثة من مراكز المخ الداخلية أي الصور الذهنية المتذكّرة والخيلة ، والمنبعثة من ظاهر المجموع العصبي أي الصادرة عن الحواس مباشرة .
(المعرب)

باللذة والألم الحسيين كان وحده العامل الرئيسى فى حياتنا الوجدانية . لذلك كان لهذه التفرقة بين الوجدانات والأفكار — من ناحية الغاية لكل منهما — صلة وثيقة بمسألة التربية الخلقية والتطور الخلقى .

الفصل التاسع والعشرون

مذهب الفرد ومذهب الجماعة

Individualism and Universalism.

١ — يجيب مذهب الفرد والجماعة بجوابين مختلفين عن السؤال الآتى : من الذى يجب أن يقع عليه أثر أفعالنا التى نسميها خلقية ؟ أما « الفرديون » فيقولون إن أثر السلوك الخلقى إنما يقع دائماً على فرد أو أفراد معينين ، فى حين يدعى « الجمعيون » أن الذى يتأثر بأفعالنا دائماً جماعة من الجماعات : أسرة مثلاً أو أمة أو طبقة من طبقات الشعب أو نقابة من النقابات ونحو ذلك . وينقسم « الفرديون » بدورهم إلى أنانيين وإيثاريين بحسب وجهة نظرهم فى الغاية من الفعل ؛ وهل يريد الفاعل تحقيقها لنفسه أو لغيره . وينقسم « الجمعيون » أيضاً أقساماً بعدد أنواع الجماعات الموجودة : فمنهم من نزعتهم اجتماعية ، ومنهم من نزعتهم سياسية أو شعبية أو إنسانية وهكذا . ولكن مذهب الجماعة فى مجلته يعرف الغاية من جميع الأفعال الخلقية بأنها خدمة الجماعة الإنسانية برمتها ، ويعتبر خدمة الهيئات الاجتماعية الأخرى مجرد خطوة تمهيدية أو غاية قريبة أو وسيلة ضرورية فى سبيل تحقيق ذلك الخير الأخلاقى العام .

وهناك مذاهب أخرى كثيرة وسط بين هاتين النظريتين المتطرفتين : فإن في الإمكان الجمع بين مذهبي الأثرة والإيثار ، وَرَدَّ جميع مذاهب الجماعة إلى نظرية واحدة عامة . بل إن في الإمكان وضع مذهبي الفرد والجماعة — وهما يمثلان أقصى درجتى الاختلاف — جنباً إلى جنب في مذهب أخلاقي واحد ، وذلك بأن نعترف بعدالة أو ضرورة السلوك الذى يقصد به خير الأفراد ، والسلوك الذى يقصد به خير الجماعة على السواء .

٢ — ولكل من هذين المذهبين من يمثله في الفلسفة القديمة . فسقراط والرواقيون والأبيقوريون من الفرديين . وأفلاطون أكثر ميلاً إلى مذهب الجمعيين ، بينما كان أرسطوطا ليس في موقف وسط بين الاثنين . وليس بين الفلاسفة القدماء من قال بمذهب الإيثار البحت ، بل كانت فرديتهم في جاراتها أنانية وإيثارية معا . ولكننا نجد الأنانية البحتة في مذهب القورينائيين^(١) ثم الأبيقوريين من بعدهم . ويمكن القول بأن الفكرة الأخلاقية المسيحية كما دعا إليها مؤسس المسيحية نفسه ، فكرة جمعية إنسانية ، لأنه شعر أن الرسالة التى كُتِّفَ بأدائها هى خلاص الإنسانية بأسرها . نعم إن المبادئ الخلقية في تعاليمه تنحدر كلها نحو فردية ، ولكنها فردية لا يقصد فيها الفرد لذاته . ومن هنا كانت فكرة الفردية دائماً الخطوة التمهيدية للفكرة الإنسانية العامة .

وفكرتا الأثرة والإيثار متكافئتان ، ولو أن الغلبة قد تكون في جانب فكرة الإيثار أحياناً . هذا هو الموقف الذى يقفه الدين في تعاليمه الخلقية . فإنك تجد المسيحية مثلاً تنص على واجبات الفرد نحو نفسه جنباً إلى جنب مع واجباته نحو غيره . فإذا ما دعا رجال الدين الناس إلى العمل من أجل إخوانهم في الدين

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثالثة .

أوفى الوطن ، ووقف حياتهم الخلقية على خدمة مصالحهم ، فإنهم لا يرددون بذلك الفكرة الغالبة في الأخلاق المسيحية الأولى ، ولكنهم يخيفون بها فكرة جديدة يتطلبها روح عصر جديد .

٣ — وفي العصر الحديث نجد أنواعاً مختلفة من المذاهب الفردية والجمعية . فاسبينوزا وهبز مثلاً أنانيان يعتبران سعادة الفرد ، والمحافظة على حياته ، وتفضيله على غيره ، الغاية الطبيعية من كل عمل أخلاقي . نعم يدعو هبز إلى حسن معاملة الغير ، لكن لا كغاية في ذاته ، بل كوسيلة لا بد منها لتحقيق الغاية الفردية . ويقول ديكارت وليبنز بالفردية أيضاً ، ولكنهما يجمعان بين الأثرة والإيثار . والظاهر من فلسفة فرانسيس بيكون أنه من أتباع المذهب الجمعي الإنساني البحت . وكبرلاند ولوك يجمعان بين الفردية والجمعية ، وهتشسون وهيوم وسميث من الإيثاريين . وشاقتسبرى وكنت ونخته من الفرديين — بالمعنى العام لهذه الكلمة — ولو أن نخته في أخريات حياته كان أميل إلى المذهب الإنساني العام . وشوبنهاور وكنت ولطزه من الإيثاريين ؛ وهيجل وفنت من الجمعيين . وهربارت فردى بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة ؛ وشليرماخر وكراوس واسبنسر وفون هارتمان يسعون إلى التوفيق بين المذهب الفردى والمذهب الجمعى .

٤ — ترجع هذه الكثرة الغريبة في المذاهب الأخلاقية إلى عاملين :

الأول : النظر في الفروق الموجودة بالفعل في الأحكام الخلقية .

الثانى : النظر في العوامل الكثيرة التى ترجع إلى مزاج الأفراد وروح

الجماعات .

فالشعور العالمى الذى ساد في القرن الثامن عشر مثلاً لم يكن يصلح التعبير عنه بمذهب جمعى شعوبى أو سياسى كالذى نراه اليوم في كل مكان ، كما أنه

من الطبيعي جدا للفرد الذي يدرك أن مطالبه تتعارض مع مطالب وقوانين الجماعة التي يعيش بين ظهرانيها ، أن يتخذ لنفسه مذهباً أخلاقياً فردياً أو مذهباً جمعياً ثورياً وهكذا .

وإذا رجعنا إلى الأحكام التي يصدرها الناس بالفعل على الأخلاق ، وجدناها تؤيد المذهبين الفردي والجمعي على السواء : فإن الناس يمتدحون الرأفة بالغير ويعيدونها عملاً فاضلاً ، من غير أن يكون فيها أدنى أثر لفكرة عن مساعدة جماعة من الجماعات — ما دامت تخلو بالطبع من كل عامل أناني . كما أنهم يمتدحون أى عمل من الأعمال إذا كانت الغاية منه خدمة الإنسانية برمتها ، كالأعمال التي لا تقتصر اللذة العقلية الحاصلة منها على فرد أو جيل بعينه . ولا يتردد الناس كذلك في أن يمتدحوا أى عمل خلقى يراد به مصلحة أسرهم في دائرتها الضيقة المحدودة ، أو مصلحة أهل مهنتهم أو طبقة من طبقات شعبهم أو أمتهم بأكملها . بعبارة أخرى لا يعترف الناس في أحكامهم الخلقية العامة بوجود ذلك التعارض بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة ، وإن كانوا يضطرون إلى المفاضلة بينهما أحياناً ، لأن بعض الأفعال الفردية لا يمكن التوفيق بينه وبين عمل يراد به خير الجماعة أو العكس .

هـ — وهناك نظرية قال بها كثير من الأخلاقيين في أمم مختلفة ، وهي وجوب التوفيق بين ميول الفرد ورغباته وميول الجماعة ورغباتهم . وقد عبر « كَنت » عن هذا المعنى في صورة القانون الذي سماه قانون « الأمر المطلق » (Categorical imperative)^(١) . على أنه مهما كانت رغبتنا شديدة في هذا

(١) الأمر المطلق مقابل الأمر القيد أو المقروط بشرط . والأمر المطلق عند « كنت » هو القانون الذي يقول به العقل بمحض فطرته من غير قيد ولا شرط خارجي ، =

التوفيق فإننا في حياتنا العملية كثيراً ما نضطر إلى المفاضلة بين خيرنا وخير الجماعة واختيار أحدهما . ولا تحمل المشاكل التي تعترضنا في هذه الناحية بأن يقال إن الجماعة يجب أن تكون لها الأفضلية ضرورة على الفرد ، فإن هذه الضرورة لا وجود لها إلا حيث تتلاقى مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ، أو حيث يكون في تحقيق خير الجماعة أمل على الأقل في تحقيق مطالب الفرد العادلة . على أن في استطاعة الإنسان أن يتصور بعض الحالات التي لا يبدو فيها خير الجماعة أكثر أهمية على الإطلاق ولا أفضل من خير الفرد . ولهذا يرجع بنا المطاف آخر الأمر إلى مسألة الغاية القصوى من الأفعال الخلقية : أي مسألة الخير الأعلى . (Summum bonum) ، فإن حل هذه المسألة يحل لنا مشكلة الفرد والجماعة ، وأيهما يجب مراعاة جانبه في أفعالنا . ولا يجزئ بعدم استحالة التوفيق بين مذهب الفرد ومذهب الجماعة إلا من يدين بالمذهب الإنساني العام . وحيث إن المسيحية قد منحت فكرة الإنسانية كل قوة يمكن استمدادها من سلطة الدين ، فإن من الخير لعلم الأخلاق دائماً أن يؤيد هذه الفكرة أيضاً . ولا أدل على تهافت فكرة الفرديين من النمو المطرد الذي نشاهد في الشعور الاجتماعي والسياسي والقومي والإنساني .

ولا بد أن يكون القارئ قد أدرك من شرحنا لمذهب الفرد والجماعة أن الأحكام التي تصدرها على الأفعال الخلقية أحكام نسبية . بل إن نسبتها ستظهر في صورة أوضح ودرجات أعظم تفاوتاً عندما نعرض لمسألة الغاية الخلقية . وقد

= أي بقطع النظر عن النتائج المحتملة الوقوع من الأفعال ، فإذا روعي في الأمر توقفه على نتيجة فعل من الأفعال كان مقيداً أو مفروضاً كما إذا قلت « تناول الدواء القلاني » أي إذا كان في تناوله شفاؤك ويضع « كنت » الأمر المطلق في صيغته الآتية : « افعل الفعل إذا كنت ترى أن قاعدة سلوكك . يمكن أن تصبح قانوناً عاماً يدير عليه جميع الناس » . (العرب)

ضربوا لهذه النسبية المثل بقول بعض القائلين « إن الأحسن عدو الحسن »^(١).
والحقيقة أن كل الأحكام التقديرية (أحكام القيم) أحكام نسبية بما في ذلك
الأحكام التي تعبر عن تقديرنا للجمال ، والأحكام المستندة إلى إحساساتنا .
أما من الناحية السيكولوجية فيمكن تفسير هذه النسبية بأنها راجعة إلى طبيعة
الشعور الوجداني بوجه عام .

هذا ، وقد حاول علماء الأخلاق في كل عصر من العصور أن يضعوا مستوى
واحداً عاماً تقاس به الأحكام الأخلاقية جميعها ، أو بعبارة أخرى حاولوا أن
يكشفوا عن غاية واحدة قصوى ، أو خير أسمى تتجه الإرادة إلى تحقيقه من جميع
أفعالنا ، ولكن أحداً منهم لم يوفق بعد إلى تعريف تلك الغاية أو ذلك الخير
تعريفاً وقع عليه الإجماع .

الفصل الثالثون

مذهب الغاية الذاتية والغاية الموضوعية^(٢)

Subjectivism and objectivism

١ — يرى أصحاب مذهب الغاية الذاتية^(٢) أن الغاية من الفعل الخلقى تحقيق
حالة من حالات النفس ، إما في صاحب الفعل نفسه أو في غيره . والمراد بهذه
الحالة النفسية هنا حالة شعور وجداني (أي حالة الشعور باللاذة أو الخلو من الألم) .

(١) عدوّه أي يفضلّه عند المقارنة به . واستعمال أفعل التفضيل « الأحسن » يدل
على تفاوت الحسن في الدرجة . فكأنّه لاحسن على الإطلاق ، بل الحسن حسن بالنسبة إلى غيره
الذي هو أقل منه حسناً . (العرب)

(٢) جارينا المؤلف في استعماله هذين الاصطلاحين « ذاتي » و « موضوعي » لوصف =

ومن أخص صفات الشعور باللذة أو الألم أنه شعور ذاتي ، وأنه أقل من غيره من الوجدانات الأخرى احتمالا للانتقال من شخص إلى آخر ، كما أنه ليس له ناحية موضوعية على الإطلاق^(١) . زد على ذلك أنه أصلح الحالات النفسية ليكون غاية قصوى من الأفعال الإنسانية ، إذ لا يُسأل بعد تحصيله عن أية غاية أخرى وراءه .

غير أن الشعور الوجداني ليس واحداً — من حيث قيمته — في جميع حالاته ، فإن الوجدانات تختلف على الأقل في شدتها ومدتها ، كما تختلف في ناحية ثالثة أشار إليها علم النفس : وهي ناحية مصدرها . فعلماء النفس يفرقون بين الانفعالات الوجدانية الدنيا التي منشؤها الحس ، والوجدانات العليا التي منشؤها الفكر^(٢) . ومن أجل اختلاف اللذة في نوعها — حسبما قرره علم النفس — ظهر للمذهب الذاتي في الأخلاق صورتان مختلفتان : الأولى مذهب اللذة ، والثانية مذهب السعادة .

أما مذهب اللذة فيعتبر الذات الحسية أقوى الذات جميعها وأحقها بالطلب والتحصيل ، بينما يلاحظ مذهب السعادة صفة الدوام والاستمرار التي تمتاز بها الذات العقلية ، ولذلك يعد السعادة التي يعرفها بأنها « الرضا الدائم للنفس » الغاية التي يجب أن يسعى الإنسان دائماً إلى تحصيلها . من هذا يتبين أن كلا

=الغايات الخلقية ، مع أنه كان الأفضل أن يعنون للفصل « بمذاهب اللذة والسعادة ، ومذاهب الكمال كما فعل غيره » . ومن الواضح أنه لا يستعمل كلمة « الموضوعي » هنا بمعنى الخارجي أو الواقعي ، بل بمعنى المحدود المعين الدائم الذي يمكن أن يكون موضوعاً للفكر . ولذلك يقابل بين اللذة أو السعادة وبين الكمال فيعد اللذة ذاتية والكمال موضوعياً على أساس أن اللذة أمر نفسي صرف وغير متعين . (المعرب)

(١) راجع الفصل السادس والعشرين : الفقرة ١٢ .

(٢) راجع الفصل الثامن والعشرين : الفقرة ٢ .

المذهبيين يفسر الصفتين المتعارضتين في الحكم الخلقى (وهما صفتا الخير والشر) تفسيراً سهلاً يسيراً : فالحكم على السلوك بأنه « خير » معناه أنه يحصل اللذة ، والحكم على آخر بأنه « شر » معناه أنه يعقب الألم .

٢ - ولم يظهر مذهب اللذة في تاريخ الأخلاق إلا في بعض حالات متفرقة : فقد أخذت به المدرسة القورينائية في العصر القديم^(١) ، كما دافع عنه بعض الأخلاقيين الماديين (وبخاصة هلفيتوس)^(٢) :

أما قلة أهمية « مذهب اللذة » من الناحية التاريخية فتجع إلى الأمور الثلاثة الآتية :

أولاً : أن اللذات والآلام الحسية بالرغم من تجددتها المستمر لا يمكن أن يكون لها أثر دائم في حياتنا النفسية : وذلك راجع من جهة إلى طبيعة الشعور الوجداني ذاته ، ومن جهة أخرى إلى التطور المطرد في الحضارة الإنسانية .

ثانياً : أن نتائج اللذات الحسية كثيراً ما تكون مؤلمة .

ثالثاً : أن حكمنا على اللذات الحسية حكماً خلقياً قد يكون بإباحتها وعدم رفضها رفضاً باتاً ؛ ولكن إما لأننا نعتبرها وسائل لتحقيق غايات أخرى أشرف منها ، أو لأنها لا تتعارض مع مطالب أخرى للحياة تفوقها أهمية وخطراً .

لهذه الأسباب كلها لا يمكن أن تعتبر اللذة الحسية غاية قصوى لجميع أفعالنا الخلقية ، كما أنه لا يمكن الأخذ بأي مذهب أخلاقي ينظر إلى اللذة هذه النظرة .

أما مذهب السمادة الذي لا يزال شائعاً في الفلسفة الخلقية الحديثة ، فهو أدنى إلى الصواب وأقرب إلى ما عليه الأمر في الواقع : فإن الغبطة التي نشعر بها

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثالثة .

(٢) راجع الفصل التاسع الفقرة الثامنة : والفصل السابع والعشرين الفقرة الخامسة .

عندما تؤدي عملاً من أعمال الواجب ، أو عندما نرضى ضميرنا ، والسعادة التي نحظى بها عندما نوفق إلى عمل جليل من أعمال الفكر أو الفن ، واللذة التي نحسها عندما ننصت إلى حديث ممتع من صديق ، أو عندما ندرك وفاء ذلك الصديق لنا : كل أولئك ضروب من السعادة أعلى قيمة وأطول أمداً وأجدر بالحصول في نظر أصحاب مذهب السعادة من اللذات الحسية القصيرة المشكوك في أمرها . ومن الجلي أن مذهب السعادة مذهب يمكن أن يدخل تحته معظم المذاهب الأخلاقية الأخرى ؛ فإن الأخلاق مهما كان مذهبه ، لا يمكنه أن يسلم بأن السلوك الخلق الذي يدعو إليه يلزم عنه شقاء الناس أو إيلاهم ، كما أنه لا يمكن أن يصرح بعدم اكترائه بالآثار الوجدانية التي يحدثها ذلك السلوك .

٣ — كان سقراط أول من وضع في السعادة مذهباً وافياً واضحاً ، وكان أرسطوطاليس يرى أن السعادة من غير شك هي الغاية الطبيعية من أفعال الإنسان . وتكلم أفلاطون في السعادة أيضاً ، ولكنه كان يقصد بها اللذة الروحية العليا^(١) . وكذلك كان الأبيقوريون من أكبر القائلين بها . أما المسيحية فتسلم بمبدأ السعادة ، ولكنها تدعو صراحة إلى الزهد في لذات الحياة . على أنه من المشكوك فيه أن الأخلاق المسيحية تمثل مذهباً خالصاً في السعادة ؛ فإن المسيحية تحدثنا عن النعيم المقيم في الدار الآخرة ، ولكنها لا تجعله غاية

(١) وهذه اللذة على حد قول أفلاطون هي اللذة الحاصلة من الاتحاد بمثال الجمال الأعلى الذي هو الله . وهو يتدرج في فكرة الجمال فيبدأ بالجمال الحسى ويرجعه إلى الجمال النفسى ؛ إذ المحسوسات لا جمال فيها إلا بمقدار ما تفيضه النفس عليها من معاني الجمال : ولذلك تتعلق النفس بالنفوس بدلا من تعلقها بالأجسام . ثم يرى أن الجمال الذى فى النفوس يرجعه العلم ، ولذلك تتعلق النفس بالعلم بدلا من تعلقها بالنفوس : وأخيراً تتعلق النفس بمثال الجمال ذاته (وهو الله) المفيض على النفوس إدراك الجمال ، وفى هذا التعلق أو الاتحاد السعادة النفسية العظمى . راجع محاوراة المائدة . (المعرب)

يجب على الإنسان أن يسعى إليها ، وإن جعلته ثمرة للأعمال الخلقية والدينية في هذه الحياة .

ومن يأخذون بمذهب السعادة في العصر الحديث « شاقسبرى » الذى يعتقد أن راحة الضمير هي غاية الحياة الفاضلة . ومنهم أيضاً أصحاب المذهب النفى (الذى سنتكلم عنه بشيء من التفصيل في الفقرة التاسعة من هذا الفصل) ، فإن النفعيين يعتبرون أكبر قسط من سعادة بنى الإنسان ، أو أكبر قسط من السعادة لأ أكبر عدد ممكن من الناس ، غاية الحياة الخلقية . ومن يصح أن يعد منهم « لطره » من حيث إنه يعتبر الشعور الوجدانى المستوى الحقيقى الذى يجب أن يرجع إليه وحده في تقدير قيم الأشياء والأفعال . ومن رأيه أن السلوك الذى لا صلة له بلذة أو بألم لا يمكن وصفه بالخير ولا بالشر ، بل إنه ليس سلوكاً خلقياً على الإطلاق . زد على ذلك أن مذهب السعادة داخل في المذاهب الأخلاقية الأخرى كمذهب الكمال مثلاً .

ومما تقدم يتضح كيف تغلفت فكرة السعادة في مذاهب الأخلاق جميعها وظهرت في صورها المختلفة منذ ظهور الفلسفة الخلقية إلى يومنا هذا .

٤ — وإذا كان مذهب السعادة يرى أن الغاية التى يضعها هي الغاية الوحيدة التى يستمد منها كل فعل خلقى قيمته ، فإن من الضروري علينا أن ننظر في النتائج التى تلزم عن هذا الرأى : فإن في استطاعتنا أن نذكر بعض الغايات التى يعترف بقيمتها ، مع أنها مستقلة تماماً عن أى شعور وجدانى^(١) يصاحبها . هب أننا قصرنا أفعالنا الخلقية على خدمة جماعة من الجماعات كالأمة التى نعيش فيها ، أو كالجنس البشرى برمته ، أفيمكن من الممكن أن نراعى الشعور بالسعادة عند

(١) أى شعور باللذة أو الألم .

كل فرد من أفراد هذه الجماعة ؟ إن في استطاعتنا أن نُسعدَ فرداً من الأفراد ، ولكن ليس في استطاعتنا أن نُسعد الجنس البشرى بأسره ولا أمة بأسرها . لهذا نرى أن في الإمكان الجمع بين مذهب السعادة ومذهب الفرد ، وأنه لا يمكن التوفيق بين مذهب السعادة وفكرة الخير العام للجماعة . وحيث إن فكرة الخير العام للجماعة لا جدال في قيمتها الخلقية ، فالواجب علينا أن نعتبر مذهب السعادة مذهباً أخلاقياً ناقصاً .

على أن إدخال السعادة إلى نفوس أفراد الناس ليس الغاية الوحيدة — ولا الغاية التي نسعى إليها عادة — من الأعمال التي نقوم بها نحوم . فالمعلم الذي يجعل غايته أن يكون تلميذاً كفواً يستطيع الاضطلاع بعمله ، والمُصلح الذي يسعى إلى رفع مستوى طبقة من طبقات الفقراء العاطلين ، والصديق الذي ينير جوانب قلب صديقه المذنب بحمله على الاعتراف بذنبه ؛ كل أولئك ليست غايتهم إدخال السعادة إلى نفوسهم أو نفوس غيرهم . نعم قد نشعر بشيء من السعادة والغبطة عندما تتحقق غاية خلقية لنا ، غير أن هذه السعادة ليست في غالب الأحيان سوى نتيجة عرضية — نرحب بها طبعاً — ولكنها ليست الغاية الوحيدة التي نسعى إليها .

ويلاحظ أن الاعتراض الذي أوردناه على مذهب السعادة يرد على هذا المذهب بقسميه الأناني والإيثاري .

هـ — أما القائلون بالغايات « الموضوعية » فيرون أن الشعور باللذة والألم وما إليهما من الوجدانات الأخرى ، شعور غامض مشكوك في أمره ؛ فهو من أجل ذلك لا يصلح أن يكون غاية لأفعالنا الخلقية . وقد وضعوا للأخلاق مستويات وغايات خارجية (أي موضوعية) مستقلة عن وجداني اللذة والألم . ولهم في ذلك

مذاهب كثيرة بحسب نوع المستوى الذى قالوا به .

(١) فمنهم أصحاب مذهب الكمال الذين يرون أن الكمال أو إصلاح النفس يجب أن يكون الغاية التى ننشدها من أفعالنا . و« ليبنتز » هو الذى أدخل هذه الفكرة إلى الأخلاق^(١) عن طريق نظريته الميتافيزيقية فى الجواهر الروحية التى يطلق عليها اسم (monads) . وخلاصة هذه النظرية أن العالم مؤلف من عدد لا نهاية له من الجواهر الروحية المتفاوتة الدرجات^(٢) . وأعلاها وأكملها هو الجوهر الإلهى الأزل ، لأن فيه وحدة تتمثل صورة الوجود بأسره تمثيلاً واضحاً (أى أنه يدرك الوجود بأسره فى نفسه إدراكاً واضحاً) . وكما كانت هذه الجواهر الروحية أقل وضوحاً فى إدراكها ، كانت أقل كمالاً . ولذلك يرى « ليبنتز » أن طريق تكميل النفس (التى هى أحد هذه الجواهر) هو النمو المطرد فى الإدراك الواضح . وقد أخذ بهذه النظرية « كرستيان وولف » فنظمها وأذاعها ، حتى إنك لتجد بعض آثارها لا يزال عالقا بفلسفة « كَنت » فى قوله « إن واجب المرء نحو نفسه إصلاحها وإيصالها إلى درجة الكمال » . بل لقد ظلت موجودة حتى بعد « كَنت » ، وإن حلت فى فلسفة الأخلاق منزلة ثانوية . وممن رجع إليها فى السنوات الأخيرة لبس (Lipps) من غير أن يأخذ بالفكرة الميتافيزيقية التى جعلها ليبنتز أساس نظريته — أعنى فكرة الجواهر الروحية التى أشرنا إليها . وإذا نحن

(١) والواقع أن ليبنتز لم يكن أول من أدخل فكرة الكمال فى الأخلاق ، فقد دخلت هذه الفكرة فى الفلسفة الخلقية منذ عهد أرسطو الذى اعتبر قيام الكائن الحى بجميع وظائفه على الوجه الأكمل الغاية القصوى الكاملة التى يحققها من وجوده ؛ كما اعتبر كمال النفس الإنسانية فى قيامها بأعلى وظائفها على الوجه الأكمل وهو التفكير . وفى فلسفة السكاليين والرواقيين ، بل وفى فلسفة « كَنت » أثر غير قليل من النظرية الأرسطية . أما الذى أدخله ليبنتز على فلسفة الأخلاق فهو فكرة خاصة عن الكمال أو مذهب خاص من مذاهب الكمال ، وهو إيصال الحياة الخلقية الفردية إلى درجة الكمال عن طريق التصور أو الإدراك الواضح بالتدريج . (المعرب)

(٢) راجع الفصل السابع عشر : الفقرة الثانية .

جردنا نظرية الكمال من كل ما يتصل بها من الأفكار الفلسفية الأخرى ، كان معناها تحقيق معنى الذات عن طريق تنمية جميع القوى الإنسانية من غير أن يحول دون نموها حائل أو يقف في سبيلها عائق .

٦ — (ب) المذهب الثانى من مذاهب « الغاية الموضوعية » هو « مذهب التطور » ، وهو شديد الصلة بمذهب الكمال السابق . ويرى أصحاب هذا المذهب أن التطور أو الترقى الدائم هو الغاية من الأفعال الخلقية . ومنهم « هيجل » ، وإن كان قد أدخل الغموض إلى نظريته بالأساليب المنطقية التى عبر بها عن معنى الترقى والنمو ؛ وجرد الفكرة الخلقية من القيمة الذاتية العليا التى نضعها لها بأن جعلها مرحلة — وليست مع ذلك أعلى مرحلة — من مراحل التفكير المنطقى الجدلى (Dialectic process) . أما « كنت » فقد وضع سلسلة من الغايات فى درجات بعضها فوق بعض ، تنتهى كلها إلى غاية مثالية قصوى لا يمكن الوصول إليها فى الواقع . فهو يسلّم أولاً بأن سعادة الفرد وكمال غايتان له ، ولكنهما غايتان قريبتان يرمى إليهما من سلوكه ، أو مرحلتا انتقال من مراحل حياته الخلقية . ويليهما الغايات الاجتماعية التى تتحقق بتحقيق خير الجماعة وتقدمها العام . وأعلى من هذه وتلك الغايات الإنسانية التى يظهر أثرها خاصة فى ضروب الخير العام الناشئ عن النشاط العقلى الإنسانى . ووجهة هذه الغايات العمل الدائم على رقى الجنس البشرى نفسه . ولكننا يجب — على ما يعتقد « فنت » — أن نرجع دائماً إلى الدين لنسترشد به فى الغايات العملية التى يجب أن نسعى إليها فى كل عصر من عصور التاريخ الإنسانى . فالتطور أو التقدم الإنسانى العام وحده هو الغاية الخلقية الصحيحة ؛ وليس لعلم الأخلاق وظيفة إلا توجيهه الوجهة التى يتحقق بها الغرض المنشود منه .

٧ - ولكن فكرتى الكمال والتطور ليس فيهما من الوضوح والدقة ما يجعلهما صالحين ليكونا أساساً لنظرية أخلاقية . فإن من العبث أن نتحدث عن الكمال أو التقدم أو النمو من غير أن يكون لهذه الألفاظ معان محدودة في أذهاننا ؛ بل يجب أن يكون لها مستويات تعرف بها في الحالات التى توجد فيها بالفعل ، ويُتَحَقَّق من وجودها في الحالات التى يقال فيها إنها موجودة . ونحن لا نستحسن من الناحية الخلقية أى نوع وكل نوع من أنواع التطور أو التقدم ، بل نستحسن التقدم الذى تُقَصِّد منه غاية خاصة ، أو الذى يحقق أغراضاً معينة . فإن قيل إن المقصود بالتقدم أو الكمال التقدم الخلقى أو الكمال الخلقى ، كان جوابنا أن التعريف دائرى^(١) لأنه يحتوى نفس اللفظ المراد تعريفه . وإن قيل إن تقدم العلم أو ازدياد الحكمة غاية خلقية ، كان لنا على ذلك الاعتراضات الآتية :

أولاً : أن الناس ليسوا سواء فى مواهبهم ، ولهذا لا تصلح الموهبة أن تتخذ شرطاً لتحقيق غاية خلقية .

ثانياً : أن الانسجام بين جميع القوى النفسية وهو الانسجام الذى يظهر عنه « الخلق الحسن » لا يمكن عقد صلة بينه وبين شذوذ الموهبة (التى هى شرط تقدم العلم أو الحكمة) ولا بينه وبين ما يلزم الموهبة من قَصْر صاحبها نفسه على ناحية خاصة من نواحي الحياة يتطلبها عمله الذى تفرضه عليه^(٢) .

(١) التعريف الدائرى أو التعريف بالدور هو ما استعمل فيه لفظ المَعْرِف أو أى لفظ آخر يتوقف فهم معناه على فهم معنى المَعْرِف : وهو دائرى لأنه يعود بنا إلى نفس الشيء الذى نريد تعريفه . وتعريف « التقدم » أو الكمال بأنه التقدم الخلقى أو الكمال الخلقى تعريف دائرى لاحتوائه على لفظ « تقدم » أو لفظ « كمال » المراد تعريفهما . (المعرب)

(٢) يريد أن يقول إن فى الموهبة نوعاً من الشذوذ لأنها تتطلب من صاحبها اتجاهات =

ثالثاً : أننا لا نعتبر أى نقص فى موهبة من مواهبنا نقصاً خلقياً .
وأخيراً لو قيل إننا لا نستطيع معرفة الاتجاه الذى يسير فيه « التقدم » إلا
بملاحظة الأغراض والغايات التى يقصد إليها الناس من أفعالهم ، سواء أكانت
هذه الأغراض والغايات لمصلحة الفرد أم لمصلحة الجماعة أم الإنسان من حيث
هو إنسان ، كان جوابنا : إن هذه الأفعال تبعث عليها تلك الأغراض التى
يتوخاها أصحابها منها ، لا الرغبة فى ذلك الشيء المثالى غير المحدود الذى يسمونه
« التقدم الدائم » . فإن السائل الذى يسألك عن الغاية من الأفعال الخلقية ،
إنما يطلب إليك ذكر غاية يمكن للفرد أن يسعى إليها ويحققها فى أفعاله الجزئية ،
لا شيئاً مثالياً لا يمكن تحقيقه .

٨ — ثالثاً . المذهب الثالث من مذاهب « الغاية الموضوعية » هو المذهب
الطبيعى الذى يرى أن الغاية من الأفعال الخلقية هى أن يعيش الإنسان بمقتضى
الطبيعة . والفلاسفة الطبيعيون أبعد من أن يعتبروا الأخلاق مجموعة من الأوامر
والنواهي تتعارض مع حياة « الرجل الطبيعى » ، بل هم على العكس من ذلك يرون
أن الإنسان يجب أن يطلق العنان لجميع ميوله وعاداته وشهواته الطبيعية . ومن
هنا يظهر أن المذهب الطبيعى لا يضع فكرة محدودة عن الغاية التى يدعو إليها ، لأن
هذه الغاية تختلف اختلافاً بينا باختلاف الناس أنفسهم . فإذا شعر فرد بحاجة إلى
لذة من اللذات الحسية ، وجب عليه أن يتخذ الوسيلة لتحصيلها ، وإن هو فضل
مزاولة عمل من الأعمال أو التمتع بلذة أعلى ، وجب عليه أن يعمل على تحقيقها .
على أن فكرة « العيش بمقتضى الطبيعة » نفسها قد مرت بأدوار تاريخية مختلفة :

== خاصاً ، وهذا يحول دون حصول الاتزان أو الانسجام بين قوى النفس وهو ما يعبر عنه بالخلق
الحسن ، فكان هناك تعارضاً بين الحياة الخلقية الكاملة وبين العبقرية التى هى أصل التقدم
العلمى أو الحيكيمى . (المغرب)

فقد أدخلها « الكليون » أولاً إلى الأخلاق ، وبنى « الرواقيون » عليها نظرية أخلاقية مشهورة ، وإن فهموا « الطبيعي » فهما آخر جديداً ، إذ جعلوه مرادفاً للعقل ولما يقتضيه الواجب^(١) . وكذلك جعل « روسو » المثال الأعلى للحياة أن يعيش الإنسان عيشة طبيعية ويهجر تلك الحياة السطحية المصطنعة كاتى كانت سائدة في عصره . وفي وقتنا الحاضر وضع « نيتشه »^(٢) صورة للإنسان الكامل أو الإنسان الأعلى (السوبرمان) جعل له من القوة الفائقة ما يمكنه من تحقيق كل رغباته واستغلال جميع توافه بقطع النظر عما يكون هنالك من العواقب . غير أن المذهب الطبيعي لو أخذ على ظاهره لكان ضربة قاضية على الأخلاق في صميمها ، لأن الأخلاق لا وجود لها إلا حيث يوجد تعارض صريح بين السلوك الطبيعي الواقعي والسلوك المطلوب أو المأمور به^(٣) . بعبارة أخرى لا يمكن الأخذ بالمذهب الطبيعي إلا إذا ظل المثال الطبيعي الأعلى بعيداً عن التحقق . ومن السهل علينا أن نرى أن مذاهب الطبيعيين قد ظهرت دائماً حيث وجدت الرغبة في تيسير الحياة والرجوع بها إلى سيرتها الأولى ، وجعل السلوك الإنساني ساذجاً بسيطاً وقوياً في آن واحد . فأهميتها الحقيقية إنما هي في محاربتها لأساليب الحياة الضيقة القاهرة لحرية الإنسان .

٩ — رابعاً : وقد ظهر مذهب رابع من مذاهب « الغاية الموضوعية » وذاع ذيوها كبيراً في الفلسفة الإنجليزية ، وهو « مذهب المنفعة » . وأول واضع لأسس هذا المذهب فرانسيس بيكون ، الذي جعل « الخير العام » غاية أفعال الناس كلها . ومنذ زمن بيكون سار مذهب المنفعة بخطوات متتدة لا يختلف إلا في نزعتة التي

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الثالثة .

(٢) في كتابه Zur Genealogie der Moral 1887 .

(٣) أبان ذلك في الفصل التاسع : الفقرة الأولى .

كانت فردية أحياناً ، وجمعية أحياناً أخرى . وكان من أكبر المدافعين عنه هيز وكبرلاند ولوك ، ثم انتصر له في العصر الأخير جرجي بنثام ، ودافع عنه في شيء من التفصيل دفاعاً حاراً جون استيوارت ميل (في كتابه مذهب المنفعة : سنة ١٨٦٣) . وكان من أنصاره أيضاً في فرنسا أوغسط كونت وفي ألمانيا فون جيزيكي . ولكن ظهرت أخيراً حركة مناوئة له ، وبخاصة في ألمانيا ، يحمل لواءها فون هارتمان وفنت وبولسن .

والفكرة الأساسية في مذهب المنفعة هي أن المنفعة أو السعادة يجب أن تكون الغاية من كل سلوك خلقى . غير أن المنفعة لما كانت أمراً نسبياً ، ولما كان لا يعرف بالضبط لِمَ كان النافع نافعاً ، تحول مذهب المنفعة إلى مذهب في السعادة ؛ وعرفت المنفعة بأنها السعادة لما بين فكرة المنفعة وفكرة اللذة والبعد عن الألم من صلة وثيقة فالنافع في عرفهم هو الذي يحقق لذة من اللذات أو يبعد ألماً . أو بعبارة أقصر هو الذي يحقق ضرباً من ضروب السعادة . ولذا سهل عليهم أن يحولوا عبارتهم المشهورة « اعمل لتحقيق أعظم خير لأكبر عدد ممكن » إلى قولهم « اعمل لتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد ممكن » . وبهذه الطريقة وحدها تمكنوا من التحرر من تلك الاصطلاحات الأخلاقية الغامضة التي كان يستلزمها الأخذ بمبدأ النفعية البسيط : فإنا لا نشك في أن كثيراً من الأمور نافعة مع أنها لا تجلب للناس شيئاً من السعادة ، مثال ذلك المخترعات الميكانيكية العديدة ، وبعض طرق المواصلات الحديثة وبعض أنواع التقسيم في العمل وغير ذلك .

١٠ — يجب أن يرجع القارئ — في النقط التي يتفق فيها مذهب المنفعة ومذهب السعادة في صورته الخاصة به — إلى الاعتراضات التي أوردناها على

هذا الأخير في الفقرة الرابعة من هذا الفصل . على أننا إذا حَكَمْنَا ضمائرنا في هذه المسألة ، قضت بأن طلب السعادة ليس واجباً خلقياً بأي معنى من المعاني . نعم نشعر عادة بالعطف على من لحقهم شيء من الأذى من غير ما ذنب ولا استحقاق . ولكننا نسيء بالفعل إلى من اقترف إثمًا من الآثام — إما لضعف في خلقه ، أو لغلبة روح إجرامية عليه ، فاستحق بذلك الأذى وجره على نفسه — إذا قضينا على شعوره بالندم على ما فعل ، ظانين أننا بذلك ندخل السعادة إلى قلبه . فليست اللذة إذن على إطلاقها هي الغاية من السلوك الخلقى ، ولكنها لذة خاصة تُطَلَّب في ظروف خاصة . والأمْر كذلك في المنفعة والسعادة . أى أنه لا بد من وضع حدود أو شروط يجب توافرها في اللذة والمنفعة والسعادة لتكون غاية خلقية . ويلاحظ فوق ذلك أن مذهب المنفعة ضيق لأنه لا يتسع لجميع الأفعال الأخلاقية . فقد يقال إن الجندي الذى يظل ثابتاً في موقفه في ساعة الهزيمة لا يقوم بعمل نافع لنفسه ولا للمبدإ الذى يتولى الدفاع عنه ، وإن الرجل الذى يتولى عملاً من أعمال الدولة ، أو رب الأسرة الذى يغامر بحياته لينقذ طفلاً من الغرق ، إنما يُعَرِّض في أغلب الأحيان السعادة العامة للخطر أكثر من أن يزيد فيها . ولكن بالرغم من كل هذا ، في مذهب المنفعة قبس من الحقيقة يزداد وضوحاً كلما بعدت الصلة بينه وبين مذهب السعادة . فإن الخير الذى يدعو إليه يحتوى الكمال والتقدم الإنسانى كما يحتوى السعادة . وإذا فُهِمَت فكرة النفعية على حقيقتها ، صاغت أساساً لنظرية أخلاقية شاملة في السلوك الخلقى . غير أن مثل هذه النظرية يجب ألا تقتصر على ذكر المعانى الأخلاقية المجردة ، بل يجب أن تعرّف ، بقدر المستطاع ، المعانى المختلفة للسعادة فردية كانت أو اجتماعية .

١١ — ويمكن أن نذكر مذهباً خامساً من مذاهب « الغاية الموضوعية »

هو « مذهب الواجب » الذى يعتبر الخير فى ذاته غاية السلوك الخلقى . أو بعبارة أخرى أن الواجب يجب أن يعمل لذات الواجب ، أى أن الباعث على عمل الواجب يجب ألا يكون شيئاً آخر يحقّقه فعل الواجب ، بل الميل إلى عمل الواجب ذاته . ومن الواضح أن مثل هذه النظرية التى دافع عنها كثير من فلاسفة الأخلاق دفاعاً حاراً — ومنهم كُنت ونفثه — تتفق وجميع النظريات الأخلاقية على اختلاف أنواعها : لأنها لا تذكر على وجه التحديد ما هو الخير ولا ما هو الواجب . فإذا نجحت فى برهنتها على أن الفعل الأخلاقى وحده هو الذى تتحد فيه الغاية والباعث ، كان لها قيمة فى وصف الأفعال وتحديد ما ، وإلا فلا صحة لها فى ذاتها . وإليك الآن خلاصة ما ذكرناه عن المذاهب الأخلاقية المختلفة :

أولاً : لا يتعارض من هذه المذاهب مع الشعور الخلقى (الضمير) إلا مذهب واحد هو مذهب الأنانية ؛ أما مذهب الإيثار ومذهب الجماعة فجديران بالبحث والنظر .

ثانياً : أن الغاية الخلقية سواء أروعى فيها الأفراد أو الجماعة يمكن تعريفها تعريفات مختلفة . فاللذة الحسية والسعادة والمنفعة والكمال ، كل هذه يمكن اعتبارها غايات خلقية للسلوك . ولكن ربما كانت « السعادة العامة » أفضل غاية تحتوى هذه الغايات كلها ، وتضمها فى فكرة واحدة ، لكن على شرط ألا تتناقض أنواع هذه السعادة . فإذا اعتبرت « السعادة العامة » الغاية القصوى من الحياة الخلقية ، أصبح القانون الأعلى للسلوك الخلقى ، والقاعدة التى تسير عليها ، أن يعمل كل منا على زيادة أفعال الخير والإكثار من البواعث عليها .

ثالثاً : نلاحظ مرة أخرى نسبة الأحكام الخلقية^(١) وندعو إلى ضرورة

(١) راجع الفصل التاسع والعشرين : الفقرة الخامسة .

درسها درساً تحليلياً استقرائياً^(١) . فقد ظهر من مختلف مذاهب الأخلاق التي ذكرناها كيف تنظر هذه المذاهب إلى جانب واحد من الحقيقة وتترك الجانب الآخر أو الجوانب الأخرى . وهذا يقتضى أن تدرس الحياة الخلقية وظواهرها دراسة تمحيص وتحقيق بقدر ما تسمح به طبيعتها ، ثم الوصول بعد ذلك إلى النظريات .

(١) راجع الفصل التاسع : الفقرة الحادية عشرة .

الباب الرابع

الفصل الحادي والثلاثون

المشكلة الفلسفية والنظام الفلسفي

١ — قد تحدثنا في البابين الأولين من هذا الكتاب عن ضرورة وضع تعريف جديد للمشكلة الفلسفية ، لأننا لاحظنا أن كل التعريفات العامة التي وضعت للفلسفة حتى الآن تتداعى كلما ناقشناها في ضوء التطور التاريخي للتفكير الفلسفي . ونحن نعلم أن أحسن أخطاء التعريف التعريف غير الجامع : أى الذى لا يدخل تحته كل أفراد المعرف : والتعريف غير المانع : أى الذى لا يحول دون دخول أفراد غير المعرف فيه . والتعريفات العديدة التى وضعت للفلسفة حتى الآن بها هذان العيبان . فإذا عرفناها بأنها علم الإدراك الباطن ، تعذر علينا أن نجد لفلسفة « ما بعد الطبيعة » ونظرية المعرفة والمنطق وفلسفة الطبيعة مكانها اللائق بها بين العلوم الفلسفية ، أضف إلى هذا أن علم النفس ، وهو بطبيعته العلم الحقيقى الذى يبحث فى الإدراك الباطن قد بدأ ينفصل عن الفلسفة ويتخذ لنفسه مكانا بين العلوم الخاصة . ومن هذا يتبين أن مثل هذا التعريف لا يظهر الصفات الأساسية التى يمتاز بها التفكير الفلسفي . وإذا عرفنا الفلسفة من جهة أخرى بأنها مجموع العلوم ، أو قلنا إن مهمتها تنظيم العلوم ، عجزنا عن فهم تطورها التاريخي

وأغفلنا أهميتها الخاصة بها وتوسعنا في مفهومها . بمثل هذه الطريقة نستطيع أن نتصفح جميع التعريفات التي وضعت للفلسفة وأن نجد هذه العيوب فيها . بل إن هذه العيوب نفسها موجودة في التعريف الذي ارتضيناه سابقا وقبلناه على علته ؛ أعنى تعريف الفلسفة بأنها « البحث في المبادئ العامة »^(١) .

على أنه ليس من العسير أن ندرك أن تعريفا منطقيا بالمعنى الصحيح — أى . تعريفا جامعا مانعا لموضوع الفلسفة — ليس في الإمكان ، ولا من العسير أن ندرك تعذر إمكانه .

٢ — والسبب في هذا أن الجنس القريب الذي يؤخذ عادة في تعريف الفلسفة هو « العلم » ، لأنها تُعرَّف بأنها « علم » له من الصفات كيت وكيت : فيتعين أولا أن نميز بين العلم الفلسفي وغيره من العلوم الأخرى التي تدخل معه تحت جنس واحد ، ولا يكون ذلك إلا بفصل نوعي^(٢) . ولكن ليس للفلسفة فصل نوعي يؤدي بالضبط الغرض المراد منه . وعلى فرض وجوده ، فإنه لا يتفق تماما مع ما عليه الأمر في الواقع للأسباب الآتية :

أولا : أن الموضوعات التي تُعنى الفلسفة بدراستها لا تختلف بالضرورة في نوعها عن تلك التي تعنى بها العلوم الجزئية ؛ كما أن المنهج الفلسفي لا يختلف بالضرورة عن المناهج التي تتبعها هذه العلوم .

ثانيا : أنه لا توجد قاعدة مقررة تحدد ما يمكن إدخاله في مجموعة العلوم الفلسفية ؛ فإن فروع الفلسفة التي شرحناها في الباب الثاني من هذا الكتاب

(١) الفصل الثاني : الفقرة الثانية .

(٢) الفصل النوعي — أو الفصل المنوع على حد قول ابن سينا — (differentia) .
(Specifica) هو الصفة الذاتية الخاصة التي يتميز بها نوع من غيره من الأنواع الأخرى الداخلة معه تحت جنس واحد كالناطق بالنسبة للإنسان إذ تميزه عن أنواع الحيوان الأخرى . (المعرب) .

تُمَثِّلُ على وجه التقريب مجموعة العلوم التي يطلق عليها اسم الفلاسفة في وقتنا الحاضر ، ولكن هذه المجموعة ليست بأى معنى من المعانى تامة من الناحية التاريخية .

ثالثا : إن فى الإمكان أن نميز (وكثيرا ما نميز بالفعل) بين الجزء الفلسفى فى أية مسألة من مسائل العلم ، والجزء الذى هو موضوع البحث العلمى الخاص . لهذا يستحيل التمييز بين الفلسفة (من حيث هى علم) والعلوم الأخرى التى تشترك معها فى ذلك الوصف . ومن العبث أن نحاول وضع تعريف للفلسفة فى جملتها ، ونعتبرها وحدة مستقلة منفصلة تماما عن العلوم الأخرى . بل الواجب أن نعرف الفلسفة تعريفا آخر شاملا لجميع الصفات الأساسية التى اعتبرت فى الماضى . وتعتبر الآن ، بل ويحتمل أن تعتبر فى المستقبل ، من خصائص التفكير الفلسفى .

٣ — وقد رأينا أن الفلاسفة فى جميع العصور قد عالجوا المسائل الثلاث

الآتية :

الأولى : وضع نظرية عامة خالية من التناقض فى طبيعة الكون أو طبيعة الوجود : وهذا يتطلب أمرين : الأول الاعتماد على جميع النتائج التى وصل إليها العلم فى الوقت الذى توضع فيه النظرية الفلسفية : والثانى مراعاة الأثر العلمى لهذه النتائج العلمية فى حياة الإنسان . وطبيعى أن الفلسفة تهتم بهذه الناحية العملية من العلم أكثر من غيرها^(١) .

(١) لا يقصد المؤلف بالأثر العلمى للعلوم هنا تطبيق القوانين العلمية فى مرافق الحياة العملية ، كتطبيقها فى الصناعة أو الزراعة أو الملاحة أو الطب ونحوها ؛ بل يقصد ما يترتب على النتائج العلمية التى يصل إليها الباحثون فى نواحى العالم المختلفة من أثر فى تشكيل وجهة نظر الإنسان فى نفسه ، أو نظره فى العالم أو فى الله ؛ وفى تشكيل أساليب سلوكه فى الحياة بحسب ما تتطلبه نظريته الخاصة فى طبيعة الوجود : هذه هى ناحية العلم العملية التى يعنى بها الفيلسوف والتى من أجلها يجب عليه أن يسترشد بالعلوم الجزئية فى وضع نظريته الفلسفية .

(العرب)

والفلسفة هي مرحلة التجريد (التي تلي مرحلة البحث العلمى) ، يحاول العقل فيها أن يؤلف بين النتائج العلمية المختلفة بقصد الوصول إلى نظرية عامة في طبيعة الكون ، فلا يُسأل فيها عن صحة القضايا العلمية أو صحة مفاهيم العلوم من الناحية الواقعية أو الناحية النظرية . أما الذى يُسأل فيه عن صحة هذه القضايا والمفاهيم فهي العلوم الجزئية . ولذلك يكف العقل عن السؤال عن صحة الأحكام العلمية منذ اللحظة التي يدخل فيها في دور التجريد وهو مرحلة التفاسف البحث . هذا قصارى ما يؤدي إليه النظر العقلى العرف : فهو مجرد نظرة عامة في الحلول المختلفة التي تعرض للعقل في تفكيره في المشكلة الكونية على قدر ما تسمح به طاقة العلم الإنسانى المحدود : واختيار واحدة منها لتكون نواة لنظرية ميتافيزيقية . أما أنه ظهر في كل عصر من عصور التاريخ بعض هذه النظريات الميتافيزيقية ، وبذل الناس فيها كل ما أوتوا من عبقرية في التفكير ، فلا يرجع إلى رغبة الإنسان الدائمة في معرفة الأشياء واستطلاع أسرارها ، بقدر ما يرجع إلى تعطشه الشديد للحصول على أساس معقول يشكل بمقتضاه حياته وأفعاله واختياره : أعنى رغبته في الحصول على فكرة عامة عن ماهية نفسه وماهية العالم وحقيقتهما ، بحيث يمكنه تطبيق هذه الفكرة في حياته العادية . وهذا هو السر في أن أصحاب المذهب المادى يطالبون غيرهم بالأخذ بمذهبهم على أساس أنه يحقق جميع المطالب العملية للإنسان . وهذه المشكلة الأولى — مشكلة الوصول إلى نظرية عامة في طبيعة الوجود — هي مشكلة فرع الفلسفة الخاص الذى نطلق عليه اسم « ما بعد الطبيعة » .

٤ — ولكن للفلسفة مشكلة أخرى تنحصر في بحث المبادئ العامة التي تفترضها العلوم الجزئية من غير أن تبرهن عليها . ولهذا المشكلة شقان : الأول

النظر في بعض المفاهيم العلمية العامة ك مفهوم الزمان والمكان والعلّة ونحوها . والثاني النظر في مناهج العلوم وصُور التفكير العلمى . والفلسفة من هذه الناحية بحث نظرى صرف بعيد عن الأغراض العملية . من أجل هذا صارت أساس العلوم جميعها أو العلم الرئيسى فيها . لكن هذه المشكلة تتطلب من الفلسفة — إلى جانب النظر في المفاهيم العلمية السابقة الذكر — بحثاً تحليلياً مستقلاً في بعض المسائل التى لا تعالج فى غيرها من العلوم . ومهمة الفيلسوف فى هذا الدور مهمة الناقد المحص لتنتائج العلوم الجزئية ومناهجها ؛ فإننا نعلم أن هذه العلوم كثيراً ما تتخطى الحدود الفاصلة بين ما هو حقيقى واقعى وما هو نظرى افتراضى ، أو تقضى فى مسائل خارجة تماماً عن نطاقها ، وفى مثل هذه الحالات يرفع الفيلسوف صوته محذراً أو مصححاً . وبهذه الطريقة يصبح هذا الفرع من الفلسفة — أى البحث فى المبادئ العلمية العامة — مقياساً تقاس به نظريات العلم القائمة على هذه المبادئ . أما الاسم الذى يطلقونه عليه فهو « نظرية العلم » *Wissenschaftslehre* وبمقارنته بالفرع الأول من فروع الفلسفة ، وهو « ما بعد الطبيعة » ، يتبين الفرق الجوهرى بينهما من حيث موضوع كل منهما ومنهجه : كما يتبين استقلال كل منهما عن الآخر .

هـ — وثالثة مشكلة أو مهمة للفلسفة هى تمهيد الطريق لظهور العلوم الجزئية عنها ، وهى مهمة تختلف باختلاف العلوم ذاتها . فإذا نظرنا إلى العلوم التى تسمى فلسفية فى ضوء هذه المهمة الثالثة ، أدركنا ما حدث من التغير فيها من حيث عددها وموضوع البحث فى كل منها ، وأدركنا كذلك التطور الدائم فى أغراض الفلسفة ونظرياتها على ما هو ظاهر من تاريخها .

وليس من شك فى أن لكل من « ما بعد الطبيعة » و « نظرية العلم » أثره

«الكبير في إنجاز هذه المهمة . فإن « ما بعد الطبيعة » يرشدنا إلى مدى النقص في علمنا ، وإلى الثغرات التي لاتزال مفتوحة فيه ، مع أن في الإمكان سدها ؛ بينما تطالب « نظرية العلم » بما لها من قوة النقد ، بأن توضع القروض العلمية على أسس متينة قوية كما تعين الاتجاه الذي يجب أن يسير فيه البحث العلمى ليصيب أكبر حظ من النجاح في إنجاز مهمته . ولكن هذه الغاية التي يضطلع هذا الجزء من الفلسفة بالعمل على تحقيقها ، تحتاج إلى أمر آخر ليس في طاقة « نظرية العلم » ولا في طاقة « ما بعد الطبيعة » : وهو أمر يرجع إلى طبيعة البحث العلمى ذاته ، بحيث إن القارئ قد يشك في أن له أية صلة بالفلسفة على الإطلاق . وفي الحقيقة ليس في طبيعة العلم من حيث هو ما يمكننا من وضع مستوى نشعر بضرورة الأخذ به ونحكم بمقتضاة أن العلم الذى مهدت له الفلسفة طريق استقلاله عنها قد أصبح فرعاً مستقلاً من فروع المعرفة الإنسانية . بل أمر ذلك موكول إلى عوامل خارجة عن طبيعة العلم ذاته ، فإن تطبيق قوانين أى علم من العلوم على المسائل المادية ، ومدى هذا التطبيق ، إذا وصلاً إلى درجة خاصة أصبح من المتعذر اعتبار ذلك العلم فرعاً من فروع الفلسفة .

على أنه لم يكن من قبيل المصادفة البعثة أو العرض الصرف أن الفلسفة قد قامت بمهمتها في التمهيد لاستقلال العلوم الجزئية عنها بهذا النجاح العظيم ، لأن رجل العلم الذى يعنى ببحث المسائل العلمية الجزئية وحدها ، أو يدرس بعض نواحي موضوعه ، ليست عنده فكرة عامة عما يمكن أن يكون عليه العلم في جملته . وليس في استطاعتنا أن نضع اسماً خاصاً لهذا الفرع من الفلسفة الذى نتحدث عنه ، ولكن أوفق ما ينطبق عليه من الأسماء هو أسماء العلوم الجزئية التى يرجع الفضل في نشأتها واستقلالها إلى الفلسفة .

٦ — ليس من الضروري أن تعالج تلك المشاكل الفلسفية الثلاث كل منها على حدة ، بل على العكس نرى أن المشكلتين الأوليين — بل المشكل الثلاث — تعالج جميعها في وقت واحد في عدد كبير من العلوم الفلسفية . هب مثلاً أننا أردنا أن نضع فلسفة في الطبيعيات ، فإننا نمضي فيها على النحو الآتي : نرجع أولاً إلى « نظرية العلم » فنستأنس بأرائها النقدية في الميدان الخاص الذي هو ميدان العلوم الطبيعية : أي أننا ندرس دراسة نقدية جميع المبادئ الأساسية التي تفترضها هذه العلوم وتبنى قوانينها عليها . ثانياً : نجتمع في هذه الفلسفة الطبيعية جميع العناصر التي تستعين بها فلسفة « ما بعد الطبيعة » في وضع نظرية كونية عامة تكون قائمة على أسس علمية بقدر المستطاع . ثالثاً : نستطيع بعد ذلك أن نشير بعض المسائل الطبيعية الجديدة ، أو نضع فروضاً جديدة على أساس الحقائق العلمية المعروفة : وهذا هو الجزء الثالث من المهمة الفلسفية .

وبمثل هذه الطريقة نستطيع أن نضع فلسفة في النفس ، بل وفلسفة في الأخلاق لو أتاحت لنا الفرصة لإنشاء مثل هذه الفلسفة على أساس علم خاص في الأخلاق .

ومما تقدم يتبين أننا كنا على حق عندما أضربنا عن وضع تعريف للفلسفة قائم على فكرة أنها وحدة مستقلة بنفسها ، وقصرنا ههنا على ذكر المسائل أو المشاكل التي تعرض الفلسفة لحلها . بل إن هذه دون غيرها هي الطريقة التي نستطيع أن نفسر بها كيف اجتمعت طائفة مختلفة من الغايات والأغراض في موضوع واحد ، وتحققت فيه بالفعل وأصبحت تؤلف علماً واحداً متميزاً عن غيره من العلوم . بل إننا بطريقتنا هذه أقدرُّ على أن نفهم بالقدر الذي يمكن أن تدخل به مسائل الفلسفة ونظرياتها في البحوث العلمية . فإن الفلسفة يجب ألا

تظل بعيدة عن العلم منفردة بنفسها ، أو أن تحتوى بتلك الوظيفة الكاذبة الجوفاء — وظيفة تنظيم العلوم — بل الواجب عليها أن تصل نفسها بالعلوم بصلات وثيقة دائمة : تؤثر فيها وتتأثر بها : تأخذ من العلوم ما تعطيه العلوم إياها ، وتعطي العلوم عن سعة كل ما تحتاج العلوم إليه .

الفصل الثاني والثلاثون

النظام الفلسفي

١ - يشترط في كل علم من العلوم شرطان : أن يكون في الإمكان ترتيب مبادئه ونظرياته ترتيبا منطقيا دقيقا ؛ وأن تستنتج هذه النظريات بعضها من بعض بطريقة قياسية . هذا هو المثال الأعلى للعلم ، ولكنه وصف لا ينطبق على واحد من العلوم التي نعرفها ، بل ولا تقرب هذه العلوم من هذا المثال الأعلى . اللهم إلا علما الرياضة والمنطق اللذان هما أدنى إلى تحقيقه من غيرهما . ويشترط في العلم فوق ذلك أن تتألف من أجزائه وحدة مستقلة يمكن تعريفها تعريفاً دقيقاً ، فإن تعريف أى علم هو الضمان الوحيد على وجود اتصال محكم بين مبادئه ونظرياته . ومن هذا يتضح أن الفلسفة في مجلتها — أى الفلسفة التي شرحناها في الفصل السابق — لا يمكن أن يتألف منها علم بهذا المعنى وذلك للأسباب الآتية :

أولا : أن اختلاف المسائل الفلسفية (التي شرحناها هنالك) يجعل من المستحيل إدخالها جميعها تحت تعريف واحد عام .

ثانياً : أن اختلاف الموضوعات التي تبحثها الفلسفة في قسمها الثالث يجعلها رهن الظروف والصدف إلى حد ما ، وهذا يتعارض مع فكرة العلم من ناحية عمومية أحكامه ومنطقيتها .

ولكن إذا ضعف أملنا في وضع علم عام للفلسفة في جملتها ، فيجب على الأقل ألا نياس من تنظيم بعض نواحي التفكير الفلسفي . لهذا سنجعل مهمتنا فيما سنذكره بعد ، شرح أهم النقاط التي تجب مراعاتها في مثل هذا التنظيم في حدود الأقسام الثلاثة الكبرى التي ذكرناها للفلسفة ، ثم نورد بعد ذلك بعض الملاحظات الموجزة عن أجمع طريقة تفسر بها كل مشكلة من المشاكل الفلسفية .

٢ — تنقسم فلسفة « ما بعد الطبيعة » — من حيث هي بحث في طبيعة الكون مستند إلى العلم وإلى خبرة الإنسان في حياته العملية — إلى قسمين : عام وخاص . فهمة الجزء العام وضع نظرية في العالم تستند إلى مبدأ أساسي أعلى ، ومحاولة التوفيق بين هذا المبدأ والفروض العلمية المختلفة من جهة ، وبينه وبين ما تتطلبه حياة الإنسان العملية من جهة أخرى . أما مهمة الجزء الخاص فهي تمهيد الطريق للجزء العام باستغلال نتائج البحوث العلمية وتشكيل نظريات العلوم ، بحيث يمكن الانتفاع بها في وضع نظريات عامة في طبيعة الوجود .

وإذا أخذنا بالتقسيم الشائع للفلسفة إلى عقلية وطبيعية ، أمكننا أن نقسم فلسفة « ما بعد الطبيعة الخاصة » إلى عقلية (أو نفسية) وطبيعية أيضاً . وقد استعمل هذان الاسمان في الفلسفة بالرغم من أنهما محل اعتراض^(١) . بذلك يصبح عمل فلسفة الطبيعة تنظيم المادة العلمية لعلوم الفلك والطبيعة والجماد (الجيولوجيا) من جهة ، وعلوم الحياة من جهة أخرى . وهذه المادة العلمية ، منظمة على هذا

(١) راجع الفصل الثامن : الفقرة الحادية عشرة .

النحو ، هي التي ينتفع بها « ما بعد الطبيعة » في وضع النظريات الكونية العامة .
أما الفلسفة النفسية فتجمع مادتها الفلسفية بالطريقة عينها من العلوم العقلية .
وأهم ما تتلقاه من هذه المادة يأتي إليها من علمي النفس والأخلاق وفلسفتي الدين
والتاريخ . وأتجمع طريقة يمكن فلسفة « ما بعد الطبيعة العامة » أن تستخدمها هي
الطريقة المعروفة بطريقة التركيب ، لأن فلسفة ما بعد الطبيعة تعتمد على التجريد :
أي تجاوز العالم المحسوس — عالم التجربة ، وبدون ذلك تفقد صبغتها الأساسية ،
ولأن مجال النظر الفلسفي أوسع وأقوال النظائر أقوى وأجراً في فلسفة « ما بعد
الطبيعة العامة » منها في الخاصة : وإن كان الجزء الخاص تمهيداً لا غنى عنه
للجزء العام كما قلنا . من أجل ذلك خالفنا العرف الجارى وهو تقديم الفلسفة
العامة (الأنطولوجيا أو مبحث الوجود) على الفلسفة الخاصة : أعني فلسفتي الطبيعة
(الكسمولوجيا) والنفس ، لأن هذا الترتيب يعكس الوضع المنطقي للعلاقة بين
هذه الفلسفات عكساً تاماً .

٣ — وتبحث « فلسفة العلم » Theory of Science في مبادئ العلوم جميعها ،
وتنقسم إلى قسمين : قسم يبحث في المبادئ المادية والآخر في المبادئ الصورية .
وإذا كان للفكر صورة ومادة ، ويمكن الباحث أن ينظر إليه من جهة كل منهما ،
كان لكل علم من العلوم صورة ومادة أيضاً . ومن هنا انقسمت « فلسفة العلم »
إلى قسمين كبيرين : هما الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) والمنطق . فالإبستمولوجيا
تبحث في مادة العلم أي في أعم المبادئ أو أعم المفاهيم التي تستند إليها العلوم ،
بينما يبحث المنطق في قوانين الفكر العلمي (أي الفكر المنظم) . ولكن كل واحد
من هذين ينقسم بدوره إلى قسمين : عام وخاص ، أو نظري وتطبيقي : فهناك
أقسام أربعة :

إبستمولوجيا ومنطق عامان أو نظريان ، وإبستمولوجيا ومنطق خاصان أو تطبيقيان . أما الأولان فيبحثان في صورة العلم ومادته على الإطلاق : أى العلم من حيث هو لا أى علم بعينه ، بينما يعنى الأخيران بتحقيق وتحليل المبادئ الصورية والمادية لكل من العلوم الجزئية ، أو لمجموعة من هذه العلوم . وبهذا يكون لكل طائفة من العلوم ، كالعلوم الطبيعية أو الرياضية أو العقلية ، منطق خاص و « نظرية معرفة » خاصة . أما الطريقة التى يجب أن تتبعها « فلسفة العلم » لكي تحقق الغاية منها فهى الطريقة المعروفة بطريقة التحليل . وليست مهمة الفلسفة هنا أن تضيف إلى النظريات العلمية أفكاراً جديدة من عندها ، بل مهمتها تحليل وتنظيم المادة التى تقدمها إليها العلوم الجزئية .

ثم ليلاحظ أن الجزء الخاص من فلسفة العلم خطوة ضرورية وتمهيد منطقي لجزئها العام .

وإذا نظرنا إلى العلوم الفلسفية وجدنا أن أجدرها باسم العلوم بالمعنى الدقيق ، هما علما الإبستمولوجيا والمنطق ، لأن فيهما يتحقق الشرطان الأساسيان اللذان اشتراطناهما فيما يجب أن يكون عليه العلم : أعنى أن مسائلهما مرتبة ترتيباً منطقياً كاملاً ، وأن قوانين كل منهما يستنتج بعضها من بعض بطريقة قياسية صحيحة . من أجل هذا استحقا أن يعتبروا العلمين الفلسفيين الأساسيين^(١) .

٤ — من المستحيل أن نذكر على الفور جميع العلوم التى تمهد الفلسفة لظهورها ، أو التى تعمل مناهج البحث الفلسفي على إظهار تطور جديد فيها . ولهذا يتعذر علينا أن نذكر بطريقة منظمة جميع الاتجاهات التى تسير فيها الفلسفة فى حل مشكلاتها الثالثة : وإنما كل ما نستطيع أن نعمله هو أن نشير

(١) راجع الفصل الخامس : الفقرتين ٥ ، ٦ والفصل السادس : الفقرة ٤ .

إلى ما هو موجود بالفعل اليوم من هذه العلوم : أعنى أن نذكر أسماء العلوم التى تعتبر مدينة للفلسفة فى وجودها . ويستنتج مما ذكرناه عن العلوم الفلسفية-الخاصة فى الباب الثانى من هذا الكتاب ، أن علوم النفس والأخلاق والجمال والاجتماع وفلسفة الأديان فى بعض نواحيها ، يمكن إدخالها تحت هذه الطائفة . غير أننا يجب أن نلاحظ أنه عندما يستقل جزء من الفلسفة ويصبح علماً خاصاً قائماً بنفسه ، لا يقطع صلته بها تماماً ، بل كل ما هنالك أنه يصبح له ناحيتان ، ناحية فلسفية وأخرى علمية . وهذا من غير شك هو ما سيحصل للعلوم الخمسة التى ذكرناها . بل إن التمييز بين هاتين الناحيتين قد ظهر بالفعل فى صورة واضحة فى علم النفس ، وفى صورة أوضح فى علم الاجتماع : فإن من السهل أن نرى فى هذين العلمين الحاجة إلى دراسة بعض نواحيهما دراسة فلسفية إلى جانب الدراسة العلمية المستقلة . وإذا أردت أن تعرف كيف تسير الفلسفة فى مثل هذه الأحوال ، فارجع إلى فلسفة الطبيعة حيث التمييز تام بين ناحيتها الفلسفية وناحيتها العلمية .

ومما تقدم يتبين لك أن جميع العلوم الفلسفية : ما بعد الطبيعة : ومبحث المعرفة : والمنطق ، وذلك العلم الفلسفى الذى لم يوضع له اسم بعد — أعنى ذلك الفرع الفلسفى الذى يبحث نظريات العلوم بحثاً نقدياً ويشير إلى الاتجاهات الجديدة فيها — كل هذه العلوم متضامنة فى بذل مجهوداتها لتحقيق غاية واحدة محدودة^(١) . ولهذا عيننا ، عندما كنا نبعث مسائل الفلسفة الطبيعية وفلسفة القانون وفلسفة الدين فى الباب الثانى من هذا الكتاب ، بأن نشير بوجه خاص إلى الاختلاف العظيم بينها .

(١) قارن الفصل الحادى والثلاثين : الفقرة السادسة .

٥ — كانت حكومة العلم في أول أمرها حكومة ملكية ، ثم تحولت على مر العصور إلى حكومة ديمقراطية . وكانت الفلسفة في العصر القديم الحاكمة المطلقة التي خضع لسلطانها جميع العلوم : فقد حلت لهذه العلوم مشكلاتها ، ومنحتها الكثير من حكمتها ، وبذلت لها عن سعة من خزائنها كل ما كانت في حاجة إليه من أفكار ومناهج . وهكذا ظهرت العلوم جماعات عن الفلسفة : تتسابق في إطاعة أوامرها ، وتترسم في إعجاب خطاها ، مستمدة من ثروتها الغنية كل ما يمكن أن يزيد في ثروتها الخاصة . ولكن لم تلبث العلوم أن استيقظت ، كأنما أفاقت من حلم مروع ، فأدركت أنها ضلت جادة الصواب باتباعها الطريق الذي رسمته الفلسفة لها . كما أدركت أن ما أخذته من خزائن الفلسفة لم يكن إلا جوهراً زائفاً ، وأن الصورة الباهرة التي صوّرت بها الفلسفة وحسنتها عليها العلوم الجزئية وقلدتها فيها ، لم تعد في نظر هذه العلوم إلا نوعاً من الكمال الكاذب . فكان لا مناص من أن تنزل هذه الملكة عن عرشها السامي !

استقلت العلوم عن الفلسفة واعتمدت على نفسها حقبة طويلة من الزمان ، حالفاً فيها النجاح والتوفيق ، ولكنه نجاح سرعان ما صحبه شيء من الفطرس والاعتداد بالنفس وعدم المقدرة على ضبطها . أصبحت دولة الفلسفة أثراً بعد عين ، وحلت القوضى محل الديمقراطية والملكية ، وصارت العلوم الجزئية كغواء الناس لا ضابط يضبطهم ولا حاكم يحكمهم ، ولا يراعى أحد منهم لجاره حقاً عليه . في هذا الوقت بدأت الفلسفة تفكر — وهي الملكة الطريفة المنبوذة — فهجرت الثمار الجافة التي حصلت عليها بطريقة الجدل ، وتعلمت الحذر والدقة في نظرتها إلى الأمور ؛ كما تعلمت أن تطأطئ برأسها أمام سلطان الواقع . وبينما كانت العلوم

الجزئية تتأهب لتستحوذ بيدها الباطشة على صولجان الملك لتتقدم به إلى سلطان جديد — سلطان المادية — خرجت الفلسفة من عزاتها متدرة بدرع جديدة : إذ ظهرت للناس في صورة الباحثة في المعرفة ، وخرجت لتصد العاصفة التي قامت في وجهها . وبكلمات صريحة حكيمة أوقفت أولئك التأثيرين عند حدودهم . ومنذ ذلك الحين عزَّ ملكها مرة أخرى وقوى ، لا سيما عندما أدرك القوم أن شهوتها في الحكم قد زالت . وها هي اليوم تعيش في أمان ووثام مع رعاياها الأولين ، إذ بالعلم ، ومع العلم ، ومن أجل العلم ، تعمل اليوم في كل ضرب من ضروب نشاطها ، سواء في ذلك بحثها في الوجود أو في المعرفة أو بحثها النقدي . وقد أصبح العلم بدوره على استعداد لقبول ما تقدم له الفلسفة من عون : يتآزر معها على خدمة القضية المشتركة التي هي قضية العلم بحقيقة الأشياء ، ويدأب على جمع المعلومات من أجلها .

وخلاصة القول في هذا « المدخل » أن الفلسفة لم تفقد شيئاً من قيمتها الحقيقية وخطرها بسبب اتصالها بالعلم على قدم المساواة ، بل إنها جاهدت وكافحت في جميع أدوارها ، ناصبة على الدوام أمام عينها ذلك المثال الأعلى الذي وضعت له لنفسها في عصور مجدها القديم .

فهرس الأعلام

- ابن حزم : ٢٨٣ (هامش)
ابن رشد : ٢٥٢ (هامش)
ابن سينا : ٢٥٤ (هامش)
ابن عربي : ٢٥٢ — ٢٥٣ (هامش)
الأيقوريون (Epicureans) : ٩ ، ١٧ ، ٦٤ ، ١٦٣ ، ٢٨٧ ، ٣٢٣ ، ٣٣٤ ،
٣٤١ ، ٣٤٤ (هامش)
إردمان (B. Erdmann) : ٥٤ ، ١٧٨ (هامش) ، ٢٠٠ (هامش) ، ٢٠١ (هامش)
أرستيب (Aristippus) : ٩٢
أرسطو (Aristotle) : ٩ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٦٤ ، ٧٤ ،
٧٥ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٤٥ (هامش) ، ١٥٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ،
٢١١ ، ٢١٢ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٥٢ (هامش) ، ٢٧١ ، ٢٨٠ ،
٣٢٢ ، ٣٣٤ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ (هامش)
أفلاطون (Plato) : ٩ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٣٨ ، ٤٩ ، ٦٤ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١١١ ،
١٣٨ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٧٦ ، ١٨٩ ، ٢١١ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٧١ ،
٢٨٠ ، ٣٢٢ ، ٣٣٤ ، ٣٤١
إفلنج (Aveling) : ٢٥٩ (هامش)
أفلوطين (Plotinus) : ١١١
أفيناريوس (R. Avenarius) : ٧٩ ، ٢٨٨ ، ٣٠٦
إكسوفانيس (Xenophanes) : ١٥٧ ، ٢٥١
ألريشي (H. Ulrici) : ٢٣٧
ألن (G. Allen) : ١١٩
الإليائيون (Eleatics) : ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ٢٥١ ، ٢٧١
أناسيداموس (Aenesidemus) : ٢٨٤
إمباذقليس (Empedocles) : ١٥٧
أنكساغورس (Anaxagoras) : ١٥٧ ، ١٨٨
أنكسمانيس (Anaximenes) : ٦٤ ، ١٥٦
أنكسمندر (Anaximander) : ١٥٦

- آهرنز (H. Ahrens) : ۱۰۶
 آوبرفج (F. Ueberweg) : ۱۶۸ ، ۵۳ ، ۱۴ ، ۱۲
 اوکن (Oken) : ۶۹
 الاونیون (Ionians) : ۱۵۶ ، ۲۵
 بارکلی (Berkeley) : ۲۹۲ ، ۳۱ ، ۵۲ ، ۱۸۲ ، ۲۹۱ (هامش) ، ۲۹۲
 پارمنیدیس (Parmenides) : ۲۵۲ ، ۱۵۷
 بخنر (L. Buchner) : ۱۶۷ ، ۱۶۵
 پراتنل (K. von Prantl) : ۵۴
 برزیلیوس (Berzelius) : ۱۵
 برتاتو (F. Brentano) : ۸۲
 برنهایم (E. Bernheim) : ۱۳۴
 پروتاگوراس (Protagoras) : ۲۸۷ ، ۳۲ ، ۲۸۳ (هامش) ، ۲۸۷
 برونو (Giordano Bruno) : ۲۵۲ ، ۱۷۷
 بریچلب (J. Ch. Briegleb) : ۴
 پرستلی (J. Priestley) : ۸۳
 بطلر (J. Butler) : ۹۸
 بکل ° (Th. Buckle) : ۲۴۸
 بلدوین (Baldwin) : ۲۰۱ (هامش)
 پلانتر (E. Planter) : ۸۰
 بنتام (J. Bentham) : ۳۴۹ ، ۳۲۴
 بینک (F. E. Beneke) : ۸۲ ، ۱۳
 بوالو (N. D. Boileau) : ۱۱۲
 بول (G. Boole) : ۵۹
 پولسن (F. Paulsen) : ۲۶۵ ، ۲۵۹ ، ۲۵۸ ، ۲۰۶ ، ۱۳ ، ۳
 بومجارتن (Baumgarten) : ۱۱۳ ، ۱۱۲
 بونیتس (Bonitz) : ۹ (هامش)
 بونیه (C. Bonnet) : ۸۴ ، ۸۳
 پیرس (C. Pierce) : ۶۰
 بیرک (Burke) : ۱۱۱
 پیررون (Pyrrho) : ۲۸۳
 ف . بیکون (F. Bacon) : ۲۸۸ ، ۲۷۱ ، ۹۷ ، ۵۲ ، ۵۱ ، ۲۲ ، ۱۸ ، ۱۱
 ۳۴۸ ، ۳۳۵

ر. بیکون (R. Bacon) : ۶۵

بیل (Bayle) : ۲۸۴ ، ۹۹

تیتنز (J. N. Tetens) : ۲۲۴ ، ۸۴ ، ۸۱

ترندلبرگ (Trendlenburg) : ۲۴۰ ، ۵۴

تندال (M. Tindal) : ۳۴۸ ، ۱۲۶

تولاند (J. Toland) : ۲۴۸ ، ۱۶۴ ، ۱۲۶

توما الا کوینی (Thomas Aquinas) : ۳۲۳

تیلیسیوس (B. Telesius) : ۶۵

تین (H. Taine) : ۱۱۹ ، ۱۵

ثیوکیدیدس (Thucydides) : ۸

جالینوس (Galen) : ۸۰

جرونیوس (H. Grotius) : ۱۰۶

جفونز (S. Jevons) : ۶۰

جونسون (W.E. Johnson) : ۵۹ (هامش)

جیزیکی (von Gizycki) : ۳۴۹

جیلنکس (A. Geulincx) : ۱۹۰

دارون (Darwin) : ۳۱۵ ، ۲۱۴

ددرو (Diderot) : ۶۹

درویش (M. W. Drobisch) : ۵۳

دلامبیر (d'Alembert) : ۱۸

دوبواریموند (du Bois-Reymond) : ۱۷۱

دیرنج (E. Dühring) : ۲۸۸ ، ۲۵۴ ، ۱۶۰ ، ۱۵۹ ، ۲۵

دیکارت (Descartes) : ۱۱ ، ۱۲ ، ۲۲ ، ۲۶ ، ۴۰ (هامش) ، ۵۲ ، ۶۸ ،

۷۵ (هامش) ، ۸۰ ، ۹۹ ، ۱۵۸ ، ۱۷۷ ، ۱۸۹ ، ۲۱۳ ، ۲۳۷ ، ۲۳۹ ،

۲۴۰ ، ۲۵۶ ، ۲۵۷ ، ۲۶۱ ، ۲۶۳ ، ۲۷۱ ، ۲۸۰ ، ۲۸۵ (هامش) ،

۳۲۳ ، ۳۳۵

دیموقریط (Democritus) : [انظر القرین] : ۳۹ ، ۶۳ — ۶۴ ، ۱۵۷ ،

۲۱۰ ، ۱۶۳

دیوبو (Dubos) : ۱۱۲

دیوی (J. Dewey) : ۳۲۵ (هامش)

الذریون (Atomists) : ۶۳ ، ۶۴ ، ۱۵۷ ، ۱۶۰ ، ۱۶۳ ، ۱۸۱ ، ۲۷۱

الرازی (نظر الدین محمد بن عمر) : ۲۸۳ (هامش)

رانک (Ranke) : ۱۵

رتشل (Ritschl) : ۲۳

رصل (B. Russell) : ۵۹ (هامش)

رمکه (J. Rehmke) : ۸۷ ، ۲۹۷

الرواقیون (Stoics) : ۹ ، ۱۷ ، ۵۰ ، ۹۳ ، ۲۵۰ ، ۲۵۲ (هامش) ، ۳۲۳ .

۳۳۴ ، ۳۴۴ (هامش) ، ۳۴۸

روسو (Rousseau) : ۶۸ (هامش) ، ۹۹ ، ۳۲۵ ، ۳۴۸

ریخلن ملدج (von Reichlin-Meldegg) : ۴

ریل (A. Riehl) : ۲۷۳ ، ۲۸۸

ریماروس (H. S. Reimarus) : ۲۴۸

ریموس (بطرس) (Ramus, Petrus) : ۵۱

رینهولد (C. L. Reinhold) : ۴ ، ۲۹ ، ۲۸۵

زیسینگ (A. Zeising) : ۱۱۶ ، ۱۲۰

زیممان (Zimmermann) : ۱۱۸

زینو الیاتی (Zeno, Eleatic) : ۱۵۷

زینو الرواقی (Zeno, Stoic) : ۵۰

سافنی (Savignz) : ۱۵

اسپنسر (H. Spencer) : ۲۲ ، ۳۱ ، ۸۵ ، ۱۳۵ ، ۱۹۹ ، ۲۸۸ ، ۳۱۶ ، ۳۳۵

اسپینوزا (Spinoza) : ۲۶ ، ۵۲ ، ۸۱ ، ۹۵ ، ۹۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۴ ، ۱۵۸ ،

۱۷۷ ، ۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۱۰ ، ۲۲۴ ، ۲۵۲ ، ۲۶۳ ، ۲۷۱ ، ۲۸۰ ، ۳۳۵

استفنز (Steffens) : ۶۹

سدجوک (H. Sidgwick) : ۳۲۵ (هامش)

سقراط (Socrates) : ۹ ، ۹۱ ، ۲۸۱ ، ۲۸۵ (هامش) ، ۳۱۰ ، ۳۲۲ .

۳۳۴ ، ۳۴۱

سمیث (آدم) (A. Smith) : ۹۸ ، ۳۲۵ ، ۳۳۵

سوایدس (Suabediss) : ۲

- السوفسطائيون (Sophists) : ۹
سيجفارت (C. Sigwart) : ۵۴ ، ۱۳۴ ، ۲۱۳
سيكستوس إمپيريكوس (Sextus Empiricus) : ۲۸۴
شارو (P. Charron) : ۲۸۴
شافتسبري (Shaftesbury) : ۹۸ ، ۱۱۱ ، ۳۲۵ ، ۳۳۵ ، ۳۴۲
شب (Schuppe) : ۴۹ ، ۵۴ ، ۲۹۷
اشترنيل (Strumpell) : ۴
اشتيتال (H. Steinthal) : ۸۶
شرويدر (E. Schröder) : ۶۰
شلتزه (G. Schultze) : ۲۸۵
شلنج (Schelling) : ۲ ، ۲۹ ، ۴۲ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۱۰۰ ، ۱۱۸ ، ۱۵۸
۱۵۹ ، ۲۰۰ ، ۲۱۳ ، ۳۱۵
شليجل (Fr. Schlegel) : ۱۱۸
شليرماخر (Schleiermacher) : ۲۵ ، ۱۰۱ ، ۱۲۷ ، ۳۱۳ ، ۳۳۵
شوبنهور (Schopenhauer) : ۲۶ ، ۲۹ ، ۴۲ ، ۱۰۱ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ ، ۱۵۸
۱۸۲ ، ۲۲۵ ، ۲۶۵ ، ۲۹۳ ، ۳۱۳ ، ۳۳۵
شيشرون (Cicero) : ۸ ، ۱۰
شيلر (Schiller) : ۱۱۵
صولون (Solon) : ۸
طاليس (Thales) : ۱۵۶
عفيقي (أبو العلا) : ۲۵۳ (هامش)
فاليلي (Galilei) : ۳۹ ، ۶۵ ، ۶۶ ، ۳۰۱
غورغياس (Gorgeas) : ۲۸۳ (هامش)
فاختر (Wachter) : ۱۵
فالنش (J. G. Walch) : ۱ ، ۳
فيته (J. G. Fichte) : ۱۲ ، ۲۹ ، ۳۷ ، ۴۲ ، ۱۰۰ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۲۰۰
۲۵۰ ، ۲۹۲ ، ۳۱۳ ، ۳۲۴ ، ۳۳۵ ، ۳۵۱
فيته (J. H. Fichte) : ۲۳۷

- فختر (G. T. Fechner) : ۸۵ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰ ، ۲۰۵
 فلك (Fick) : ۴۳
 فن (Venn) : ۶۰
 فنت (Wundt) : ۱۳ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۳۴ (هامش) ، ۳۶ ، ۵۴ ، ۸۳ ،
 ۸۵ ، ۱۳۴ ، ۱۵۹ ، ۱۸۱ ، ۱۹۸ ، ۲۱۳ ، ۲۵۸ ، ۲۶۵ ، ۳۰۶ ، ۳۱۷ ،
 ۳۳۵ ، ۳۴۵ ، ۳۴۹
 فندلباند (W. Windelband) : ۲۷۳
 فنكلمان (J. J. Winkelmann) : ۱۱۳
 فوجت (C. Vogt) : ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۹
 فورباخ (L. Feuerbach) : ۲۵۴ ، ۳۲۵
 فولتير (F. M. A. Voltaire) : ۲۴۸
 فيبر (E. N. Weber) : ۸۵
 فيثاغورس (Pythagoras) : ۸ ، ۱۳۸ ، ۱۵۶
 فيس (C. H. Weisse) : ۱۱۶ ، ۲۳۷
 فيشر (F. T. Vischer) : ۱۱۰ ، ۱۱۶
 فيفس (L. Vives) : ۸۰
 كاريير (M. Carrière) : ۱۱۶
 كانتور (Cantor) : ۵۹ (هامش)
 كبلر (Kepler) : ۶۵
 كدويرث (R. Cudworth) : ۹۸ ، ۳۱۳ ، ۳۲۳
 كراوس (K. C. F. Krause) : ۱۰۶ ، ۲۵۱ ، ۳۳۵
 كرتلمان (J. H. Kirchmann) : ۳۱۰
 كرم (يوسف) : ۲۸۴ (هامش)
 كروسيوس (Crusius) : ۲۳۹
 كريسيپوس (Chrysippus) : ۵۰
 كلارك (S. Clarke) : ۹۸ ، ۳۱۳ ، ۳۲۳
 الكليون (Cynics) : ۳۴۸
 كنت (Kant) : ۴ ، ۱۲ ، ۱۵ ، ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۰ ، ۳۲ ، ۳۶ ، ۴۰ ، ۴۱ ،
 ۴۲ ، ۴۳ ، ۵۲ ، ۶۹ ، ۹۹ ، ۱۰۱ ، ۱۰۶ ، ۱۱۱ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ ،
 ۱۲۷ ، ۱۵۸ ، ۱۶۴ ، ۱۶۹ ، ۲۱۲ ، ۲۱۵ ، ۲۱۹ ، ۲۲۵ ، ۲۳۶ ،
 ۲۳۹ ، ۲۴۲ ، ۲۴۳ (هامش) ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶ (هامش) ، ۲۵۷

٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ،
٢٩٧ ، ٣٠٥ ، ٣١٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٤٤ ،
٣٥١

كبرلاند (R. Cumberland) : ٣١٣ ، ٣٢٦ ، ٣٣٥ ، ٣٤٩

كوبرنيق (Copernicus) : ٦٥

كوزانوس (نيقولاوس) (Cusanus, Nicolaus) : ٦٥

كوستلين (Kostlin) : ١١٦

كولپه (O. Kulpe) : ٧٩ ، ١٤٠ (هامش)

كونت (أوغسط) (A. Comte) : ٢٢ : ٣١ ، ١٣٤ — ١٣٥ ، ٢٨٨ ، ٢٢٥ ،
٣٤٩

كونمان (K. Kuhnemann) : ١١٥

كوهن (H. Kohen) : ٣٢

لاد (G. T. Ladd) : ٨٨

لازاروس (M. Lazarus) : ٨٦

لاس (E. Lass) : ٣١ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨

لاسفيتز (K. Laswitz) : ٣٢

لامبير (Lambert) : ٢٧٢

لامتري (La Mettrie) : ١٦٤

لانج (Fr. A. Lange) : ٣٢ ، ١٦٢

ليبس (Th. Lipps) : ١٣ ، ٥٤ ، ٨٢ ، ٣٤٤

لسنج (G. E. Lessing) : ١١٣

لظه (Lotze) : ١٥ ، ٢٥ ، ٣٦ ، ٤٣ ، ٥٤ ، ٨٣ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٩ ،

١٨٠ ، ١٩٣ ، ٢٠٢ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٥٧ ،

٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٣١٤ ، ٣٣٥

لسكرير (von Leclair) : ٢٩٧

لوقبوس (Leucippus) : [انظر التريين أيضا] : ١٦٣ ، ٢١٠

لوك (J. Locke) : ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ (هامش) ، ٥٢ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٩٥ ،

٩٧ ، ٢٤٨ ، ٢٧١ ، ٢٨٠ ، ٢٨٨ ، ٣١٤ ، ٣٣٥ ، ٣٤٩

لوكريتوس (Luceretus) : ١٦٤

لونجينوس (Longinus) : ١١١

لیبج (Liebig) : ۱۰

لیبان (O. Liebmann) : ۲۷۳

لایبنتز (Leibniz) : ۲۶ ، ۳۵ ، ۴۰ ، ۵۲ ، ۷۶ ، ۹۹ ، ۱۱۲ ، ۱۵۸ ، ۱۵۰ ،

۱۵۹ ، ۱۷۶ ، ۱۷۷ ، ۱۷۹ ، ۱۸۶ ، ۲۱۲ ، ۲۱۵ ، ۲۲۴ ، ۲۳۴ ،

۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۵۷ ، ۲۶۱ ، ۲۶۷ ، ۲۷۱ ، ۲۷۲ ، ۲۸۰ ، ۳۱۳ ،

۳۲۴ ، ۳۳۵ ، ۳۳۶

لیوناردو دی فنچی (Leonardo da Vinci) : ۱۱۲

ماخ (E. Mach) : ۴۳ ، ۷۹ ، ۱۷۴

ماکدوگال (W. Mac. Dougall) : ۳۳۱ (هامش)

ماکسویل (Maxwell) : ۱۰

مایرز (C. S. Myers) : ۳۰۳ (هامش)

الدرسیون (Scholastics) : ۵۰ ، ۳۲۳ ، ۲۵۳ (هامش)

ملیسوس (Melissus) : ۱۵۷

مولشت (J. Moleschott) : ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۶۹

مونتیینی (Montaigne) : ۲۸۴

میل (جون استیوارت) (J. S. Mill) : ۵۳ ، ۲۷۱ ، ۲۸۸ ، ۳۰۰ ، ۳۲۴ ،

۳۴۹ (هامش)

میلانکتون (Melancthon) : ۵۱ : ۸۰

میر (G. F. Meier) : ۱۱۳

ناتورپ (P. Natorp) : ۳۲

نیتشه (Nietzsche) : ۳۴۸

نیوتن (I. Newton) : ۲۲ ، ۳۰۳

هارتلی (D. Hartley) : ۸۳

هارتمان (von Harmann) : ۲۶ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۲۰۲ ، ۳۳۵ ، ۳۴۹

هارمس (F. Harms) : ۵۴

هایدنریخ (Heydenreich) : ۴

هبز (T. Hobbes) : ۱۱ ، ۳۹ ، ۵۲ ، ۹۵ ، ۹۷ ، ۱۶۴ ، ۲۱۰ ، ۲۷۱ ،

۳۱۰ ، ۳۲۳ ، ۳۳۵ ، ۳۴۹

هتچسون (Hutcheson) : ۳۲۵ ، ۳۳۵

هربارت (Herbart) : ۳ ، ۴ ، ۱۳ ، ۲۱ ، ۲۶ ، ۲۹ ، ۴۲ ، ۵۳ ، ۸۱ ،

۱۰۰ ، ۱۰۴ ، ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ ، ۱۵۰ ، ۱۵۹ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ،
 ۲۱۴ ، ۲۲۶ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۴۴ ، ۲۵۷ ، ۲۶۱ ، ۲۶۴ ، ۳۱۳ ،
 ۳۳۵

هربرت شیربری (Herbert of Cherbury) : ۲۴۷

هرت (G. Hirth) : ۱۱۹

هردر (J. G. Herder) : ۱۱۳ ، ۱۳۶

هرقلیدس بنتقوس (Heraclides Ponticus) : ۷

هرقلیط (Heraclitus) : ۱۵۶

هلباخ (Holbach) : ۶۸ ، ۱۶۵ ، ۲۱۰ ، ۳۱۵

هلفتیوس (Helvetius) : ۹۹ ، ۳۱۵ ، ۳۴۰

هلمهولتز (Helmholtz) : ۱۵ ، ۴۳

هوک (R. Hooke) : ۱۶۴

هوم (Home) : ۱۱۱

هویتهد (Whitehead) : ۵۹ (هامش)

هرودوت (Herodotus) : ۸

هیوم (D. Hume) : ۳۱ ، ۴۰ ، ۵۲ ، ۹۸ ، ۱۹۳ ، ۲۳۹ ، ۲۵۸ ، ۲۷۱ ،

۲۷۵ ، ۲۸۱ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۲۸۸ ، ۳۳۵

وولف (C. Wolff) : ۱۲ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۲ ، ۲۵ ، ۲۷ ، ۳۵ ، ۵۲ ، ۶۸ ،

۷۱ ، ۱۱۲ ، ۲۳۲ ، ۳۲۴ ، ۳۴۴

فهرس الموضوعات

(١)

اجتماع (علم) : ٢٢ ، ٢٣ ، ١٠٥ ،
١٣٤ ، ١٣٦ ، ٣٦٤
أخلاق (علم) : ٣ ، ١٥ ، ١٢ ، ١٩ ،
٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ ، ٣٨ ، ٨٨ ،
٨٩ — ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١١ ،
١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٣ ، ١٤٦ ،
١٥٢ وما بعدها ، ١٦٢ ، ٢٢٥ ،
وما بعدها ، ٢٣٠ وما بعدها ،
٢٩٣ ، ٣٠٩ وما بعدها ، ٣٥٩ ،
٣٦٢ ، ٣٦٤
إرادة : ٢٦ ، ٢٩ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١٠٠ ،
١٤٩ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ،
٢١٧ ، ٢٢٢ وما بعدها ، ٢٥٦ ،
٢٦٤ وما بعدها ، ٣١١ ، ٣١٦ ،
٣٢٠ وما بعدها ، ٣٢٧
مذهب الإراديين (في علم النفس) : ٨٧ ،
١٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٦٣
مذهب الاسمين : ٥١
أفكار موروثة (فطرية) : ٤٠ ، ٧٦ ،
١٥٣ ، ٢٧٣ وما بعدها ، ٣١٢
وما بعدها
إلهاد : ١٢٦ ، ١٤٨ ، ٢٣٥ ، ٢٤٩ ،
٢٥٣ وما بعدها
الله : ٢٨ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٢٦ ،
١٢٩ ، ١٥٧ وما بعدها ، ١٧٧ ،
١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢٣٥ ، ٣٠٩
أنا (الذات) : ٢٧ ، ٣٠ ، ١٥٨ ،

٢٠٠ وما بعدها ، ٢٩٣ وما بعدها ،
مذهب الأنانية (أخلاق) : ١٥٣ ،
٣١٧ ، ٣٣٤ وما بعدها ، ٣٤٣
انسجام أزل : ١٧٨
أنطولوجيا (البحث في الوجود) : ١٩ ،
٢٥٠ ، ٣٦٢
إيثار (مذهب في الأخلاق) : ١٥٣ ،
١٥٤ ، ٣١٧ ، ٣٣٥ وما بعدها ،
٣٥١ ، ٣٤٣

(ب) .

باعت خلقى : ١٠٢ ، ١٥٢ وما بعدها ،
٢٢٢ وما بعدها ، ٢٢٨ وما بعدها ،
٣٢٠ وما بعدها ، ٣٥١
البديهييات والأوليات (مذهب) : ٤١ ،
٤٦ ، ٦٩ ، ٩٦ ، ١٠٩ ، ١١٤ ،
٢٧٠ ، ٣١٢ وما بعدها [راجع
مذهب الفطرة (في الأخلاق)]
براهين وجود الله : ٢٨ ، ٢٣٧ وما بعدها ،
بيداجوجيا : ١٠٩ وما بعدها

(ت)

تأليه (مذهب) : ١٢٦ ، ١٤٨ وما
بعدها ، ٢٣٥ وما بعدها
تبعة خلقية : ٢٢٣ وما بعدها [انظر
الواجب]
تجربة : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٦٧ ،

جسم : ٣٩ ، ٦٦ ، ٧٤ وما بعدها ،
٧٩ وما بعدها ، ٨٢ وما بعدها ،
٨٧ ، ١٦٤ وما بعدها ، ١٧٩ ،
١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ،
٣٠٧

جلال : ١١١ ، ١١٤

جمال : ٩٢ ، ١١٠ وما بعدها

جمال (علم) : ٣ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٢ ،
٢٣ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٨ ، ١١٠ ،
وما بعدها ، ١٢٣ وما بعدها ،
١٤٣ ، ١٤٤ ، ٣٦٤

مذهب الجماعة (أخلاق) : ١٥٣ ، ٣٣٣ ،
وما بعدها ، ٣٤٣ ، ٣٤٨ وما
بعدها

جوهر (مقابل عرض) : ٣٩ ، ٧١ ،
٨٧ ، ١٤٩ ، ١٥٨ وما بعدها ،
١٦٨ وما بعدها ، ١٧٧ وما بعدها ،
٢٥٦

جوهرية العقل (نظرية) : ٨٧ ، ١٤٩ ،
٢٥٦

(ح)

حرية (اختيار) : ٢٨ وما بعدها ،
٦٦ ، ٩٤ وما بعدها ، ١٠١ ،
١٠٨ ، ١٢٧ ، ١٤٩ ، ٢٠٩ ،
وما بعدها ، ٢٢٢ وما بعدها ،
٢٦٥ ، ٣١١

حساب (على الأعمال) : ٢٢٣ ، ٢٤٧ ،
٢٤٨

حسبسون [راجع التجريبيين] :
١٥١

٧٧ وما بعدها ، ١٥١ ، ١٧٢ ،
وما بعدها ، ١٨٧ ، ٢٢٩ ، ٢٦٢ ،
٢٧٠ وما بعدها ، ٢٧٤ وما بعدها ،
٢٧٩ وما بعدها ، ٢٨٧

المذهب التجريبي (والمنهج التجريبي) : ١٩ ،
١٢٠ ، ١٥١ ، ١٦٠ ، ٢٦٩ وما
بعدها ، ٣١٢

تحليلات (في المنطق) : ٤٩ ، ٥٠ ،
تصورات (العالي أو الأفكار) : ٥١ ،
٥٣ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ،
٢٨٧

تطور : ٦٩ ، ١٣٣ ، ١٣٤ وما بعدها ،
١٣٧ ، ١٤٢ ، ٢١٤ وما بعدها ،
٣١٢ ، ٣١٥ وما بعدها ، ٣٤٦
وما بعدها

مذهب التطور (في الأخلاق) : ١٠٢ ،
١٥٣ ، ٣١٢ ، ٣٤٦ وما بعدها

التعريف : ٧
توحيد (مذهب الموحدين) : ٢٣٥

(ث)

الثالوث الفنى : ١١٦
ثنوية (مذهب) : ٢٦ ، ٨٧ ، ١٤٧ ،
١٦٢ وما بعدها ، ١٨٨ وما بعدها ،
١٩٧ ، ٢٠٣ وما بعدها ، ٢٠٨ ،
٢٣٦ ، ٢٦٣

(ج)

جبر واختيار : ٢٨ ، ٩٤ ، ١٤٩ ،
٢٢٢ وما بعدها
جدل : ١٧ ، ٢٠ ، ٢٥ ، ٣٨ ، ٥٠ ،
٢٠١ ، ٢٨٣ ، ٢٩٧ ، ٣٤٥

حكم تقديرى (الحكم على القيم) : ٩٠ ،

٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ٢٢١ ،

٣٣٨

المذهب الحيوى : ٧٢ ، ٢١٤

(خ)

خير (بالمعنى الخلق) : ٩٢ وما بعدها ، ٩٦

١٠٢ ، ١١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٣٠

وما بعدها ، ٣١٠ ، ٣١٦ وما بعدها

٣٣١ ، ٣٤٠ ، ٣٥٠ وما بعدها

الخير الله : راجع الله

(د)

دين : ١٤ ، ٢٣ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٦٩ ،

٩٠ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٨

وما بعدها ، ١١٥ ، ١٢٧ ، ٢٣٥

وما بعدها ، ٢٤٧

(ذ)

ذات وذاتى (مقابل موضوع وموضوعى) :

٣٨ ، ٤٤ ، ٦٢ وما بعدها ، ٦٧ ،

٧٣ وما بعدها ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١٧٢

وما بعدها ٢٠٠ (هامش) ، ٢٠١

(هامش) ٢٧٣ ، ٢٨٢ ، ٢٩١ وما

بعدها ، ٢٩٥ وما بعدها ٢٩٨

(هامش) ٣٠٠ ، ٣٠٧ وما بعدها

٣٣٨ وما بعدها

المذهب النرى : ٧٢ ، ١٥٧ ، ١٦٣

وما بعدها ١٧٤ ، ٢١٠

(ر)

روح حيوانى : ٨٠

المذهب الروحى : ٢٧ : ٨٧ ، ١٤٨

وما بعدها ، ١٧٦ وما بعدها ، ١٩٦

١٩٨ ، ٢٠٨ ، ٢٣٦ ، ٢٥٠

روحانية المادة : ١٩٦

(س)

سعادة (مذهب) : ١٠٢ ، ١٥٤ ، ٣٣٨

وما بعدها ٣٤٩ وما بعدها

مذهب السلطة الخارجية (أخلاق) : ١٥٣ ،

٣٠٩ وما بعدها

مذهب السلطة الذاتية (أخلاق) : ١٥٢ ،

١٥٣ ، ٣٠٩ وما بعدها

سياسة (علم) : ١٩

سيكولوجيا الحيوان : ٨٦

سيكولوجيا الشعوب : ١٤١

سيكولوجيا الفرد : ٨٦ ، ١٤١

(ش)

شر : ٩١ ، ١٠٤ ، ٣٤٠

شرك : ٢٣٥

شعور : ٨٢ ، ٨٧ ، ١٥٢ ، ١٨٦

وما بعدها ١٩٧ ، ٢٠٦ ، ٢٢٨ ،

٢٣٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ،

٣٠٦

شك (مذهب) : ١٥٢ ، ٢٧٩ وما بعدها

٢٨١ ، ٢٨٦

المعى فى ذاته : ٩ ، ٣١ ، ١٢٧ ، ١٥٨

١٦٦ ، ١٨٢ ، ٢٢٥ ، ٢٦١ ،

٣٠٥

٤٢ وما بعدها ، ٨٩ ، ٨٥ ، ٤٧ ، ١٠٢ ، ١٣٩ ، ١٢٨ ، ١٠٥ ، ١٤٦ ، ٢٨٨ ، ٢٧٩ ، ٢١٩ ، ٣٥٤ وما بعدها ، ٣٥٧ وما بعدها
 علوم رياضية : ١٠ ، ١٧ ، ٤٠ ، ٥٢ ، ٥٩ وما بعدها ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٣٨ وما بعدها ، ١٧٦
 علوم طبيعية : ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ وما بعدها ، ٧٧ وما بعدها ، ١٢٦ ، ١٣٦ ، ١٩١ ، ٢٠٧ ، ٣٠٣ وما بعدها ، ٣٥٩
 علوم معيارية : ٥٣ ، ٨٩ ، ١٠٥ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٧ ، ٣١٩
 علّة فائبة : ١٤٨ ، ٢١٠ وما بعدها
 علية : ١١ ، ٨٧ ، ١٠٨ ، ١٤٨ ، ١٧٢ ، ١٩١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ وما بعدها ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٧٥ ، ٣٥٧

(غ)

غائبة : ٦٤ ، ٦٩ ، ١٤٨ وما بعدها ، ٢٠٩ وما بعدها ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤
 غير الذات = العالم الخارجى : ٢٩٣

(ف)

فتشية (عبادة الأشياء المسحورة) : ٢٣٥
 المذهب الفردى (أخلاق) : ١٥٣ ، ٣١٧ ، ٣٣٣ وما بعدها ، ٣٤٣ ، ٣٥١
 فضيلة : ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٧ ، ١٠٠ ،

(ض)

ضمير : ٩٦ ، ٣٠٩ وما بعدها ، ٣٤٢ ، ٣٥٠

(ط)

طبيعى (المذهب الطبيعى) : ١٢٢ ، ١٥٤ ، ٢٥٠ ، ٣٤٧ وما بعدها

(ظ)

ظواهر (مذهب الظواهر) : ٢٩٢ ، ٣٠٥ وما بعدها
 ظواهر العقل (علم) : ٢٠

(ع)

عاطفة خلقية : ٩٨
 عالم خارجى : ٧١ ، ٢٩١ وما بعدها ، ٢٩٩ وما بعدها ، ٣٠٧
 عدالة : ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩
 عقل : ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٧ ، ٧٤ وما بعدها ، ٨٣ وما بعدها ، ٨٧ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧١
 مذهب العقلين (فى علم النفس) : ٨٧ ، ١٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٦٣
 المذهب العقلى (فى الأخلاق) : ٩٩ ، ١٠٢ ، ٣٢٢ وما بعدها ، ٣٢٦ وما بعدها ، ٣٣١
 علوم جزئية : ١١ وما بعدها ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ،

فلسفة القانون : ٢٣ ، ٣٥ ، ٨٨ ،
١٠٣ ، ١٠٥ — ١٠٩ ، ١٢٤ ،
١٣٦ ، ٣٦٤
فلسفة اللغة : ١٣٨ ، ١٤٠
فلسفة ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) :
٢ ، ٣ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧ ،
١٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ — ٣٧ ،
٣٨ ، ٤٣ ، ٤٧ ، ٧٠ ، ٩١ ،
٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ،
١١١ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ،
١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٦ ، وما بعدها
١٨١ ، ٢٨٦ ، وما بعدها ، ٣٥٣ ،
٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦١ ، وما بعدها
الفلسفة النقدية : ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٢ ،
١٥٢ ، ١٥٥ ، ٢٦٩ ، وما بعدها
٢٧٩ ، وما بعدها ، ٢٨٧ ، وما بعدها
فن : ٩ ، ١٤ ، ٥٦ ، ٨٨ ، ٨٩ ،
١١٠ ، وما بعدها ، ٣١٩
الفنون السبعة : ٥٠

(ق)

اقتصاد (علم) : ١٩ ، ١٠٥
قضاء وقدر (مذهب) : ٢٢٢ ، ٢٢٩

(ك)

كثرة (مذهب) : ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٦ ،
وما بعدها
كسمولوجيا (علم العالم) : راجع العلم الطبيعي .
٢٥ ، ٢٧ ، ٦٨ ، ٣٦٢
كمال (مذهب في الأخلاق) : قارن مذهب .
التطور : ١٥٤ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ،
وما بعدها

٢٤٥ ، ٣٢٢ ، وما بعدها
فلسفة :
تاريخ الفلسفة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ،
٧٠ ، ١٤٢
نصنيف العلوم الفلسفية : ١٦ — ٢٣ ،
١٤٣
تعريف الفلسفة : ٧ — ١٦ ، ٢٢ ، ٢١ ،
٢٣ ، ٢٥ ، ١٤٣
العلوم الفلسفية : ٢١ ، وما بعدها ، ٢٤
وما بعدها ، ١٠٩ ، ١٤٣ ، ١٤٦
كلمة فلسفة : ٧ — ٩ ، ١٧ ، ٢٢
مدارس التفكير الفلسفي : ١٤٤
وما بعدها
مشكلة الفلسفة : ٦ ، ٣٥٣ ، وما بعدها
النظام الفلسفي : ٣٦٠ ، وما بعدها
الفلسفة الإلهية (العلم الإلهي) : ١٧
وما بعدها ، ٢٧ ، ٤٣ ، ١٢٥ ،
١٢٩ ، ١٤٨ ، ٢٣٥ ، وما بعدها
٢٨٨ .
الفلسفة الإنسانية (الأنثروبولوجيا) :
١٨
فلسفة التاريخ : ٢٣ ، ٨٨ ، ١٣٠ ،
وما بعدها ، ١٤٢ ، ٣٦٢
فلسفة الجمال (انظر علم الجمال) : ١٢٣ ،
وما بعدها
فلسفة الدين : ٢٣ ، ٨٨ ، ١٢٤ ،
وما بعدها ، ٣٦٢ ، ٣٦٤
فلسفة الرياضة : ١٣٨ ، وما بعدها
فلسفة الطبيعة : ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ،
٢٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ، ٤٧ ، ٦٢ —
٧٢ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ١٤٦ ، وما بعدها
٣٥٣ ، ٣٥٩
فلسفة العقل : ٢١ ، ٢٢ ، ٨٨ ،
٣٦١

الكيفيات الأولى والثانية : ٣٩

(ل)

لا أدريّة (مذهب) : ٣١ ، ٣٢ ، ١٩٩ ، ٢٨٨

لا شعور : ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٢٠٢ ، ٢٦٢ ، ٢٣٤ ، ٢٥٨

(م)

المتناقضات الكونية : ٢٧

المادية (المذهب المادي) : ٢٧ ، ٤٢ ، ٦٩ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ١٤٥ ، ١٤٨

١٦٢ وما بعدها ، ١٩١ ، ٢٠٥

وما بعدها ٢٣٦ ، ٢٥٠ ، ٢٩٣ ، ٣١٥ ، ٣٢٣ ، ٣٤٠

المذهب المثالي : ٢٩ ، ٣١ ، ٤٦ ، ١٢٢ ، ١٥٢ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٨٧

١٩٣ وما بعدها ، ٢٩٠

المذهب المثالي الذهني (المذهب القاداني البحت) : ٢٩٠ وما بعدها

المسيحية : ٦٤ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ٢٢٤ ، ٣٢٣

٣٣٤ ، ٣٣٧ ، ٣٤١

مصادفة (مذهب) : ١٩٠

مطلق : ١٢ ، ٢٠ ، ٣٠ ، ٣١ ، ١٥٨ ، ١٨١ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٣٩

٢٩٣

محاولات : ١٩ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٥٠ ، ٥٠٠ ، ١٥٠

وما بعدها

معرفة (نظرية المعرفة أو الإستيمولوجيا) :

٣ ، ١٢ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٧٠

وما بعدها ، ٧٧ ، ١٣٢

وما بعدها ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٦

١٥٦ ، ١٧٢ ، ١٨٤ ، ١٨٧

٢٠٨ ، ٢٦٩ ، ٣٥٣

٣٦٢ ، ٣٦٣

منطق : ٣ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ١٣٢ ، ١١٤ ، ١١٢ ، ٨٩ ، ٧٠

١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١

١٤٢ ، ١٤٤ ، ٢٣٢

٢٥٠ ، ٣٥٣ ، ٣٦٢

وما بعدها

منطق الرياضة : ٥٧ وما بعدها

منفعة (مذهب) : ٣٢٤ ، ٣٤٨ وما بعدها

موازاة بين الجسم والعقل (نظرية) : ٨٣

موضوع وموضوعي (مقابل ذات وذات) :

٣٨ وما بعدها ، ٤٤ ، ٦٢ وما بعدها ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١٧٢ وما

بعدها ، ٢٠٠ (هامش) ، ٢٠١

(هامش) ٢٧٣ ، ٢٨٢ ، ٢٩١ وما

بعدها ، ٢٩٥ ، ٢٩٨

(هامش) ، ٣٠٠ وما بعدها ، ٣٠٤

المؤلفة الطبيعيون : ١٢٦ ، ١٤٨ ، ٢٣٥

وما بعدها ، ٢٤٢ ، ٢٤٧

وما بعدها

موناد (الذرة الروحية) : ١٥٨ ، ١٧٧

وما بعدها ٢٥٧

ميكانكية (نظرية) : ٦٤ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ١٢٦ ، ١٤٨ ، ١٧١ ، ١٨٤

٢٠٩ وما بعدها ، ٢٢٢ وما بعدها

٢٣٤ وما بعدها ، ٣٠٣ ، ٣٠٨

(ن)

نفس (علم) : ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢١

وما بعدها
النظرية الواقعية (في علم النفس) : ٨٧ ،
١٤٩ ، ٢٥٥ وما بعدها
وجود خارجي : راجع العالم الخارجي
وحدة الوجود (مذهب) : ١٢٦ ، ١٤٨ ،
١٦١ ، ٢٠٩ ، ٢٣٥ ، ٢٤٩
وما بعدها
وحدة (مذهب) : ٢٦ ، ٨٧ ، ١٤٧
وما بعدها ، ١٦١ ، ١٦٢ وما بعدها ،
١٦٧ وما بعدها ، ١٩٥ وما بعدها ،
٢٠٩ ، ٢٣٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٣ ،
٢٥٩ ، ٢٩٧
المذهب الوضعي : ٣١ ، ٣٢ ، ١٣٤
وما بعدها ، ١٥٢ ، ٢٧٩ وما بعدها
٢٨٨ وما بعدها

(٥)

يقين (مذهب) : ١٥٢ ، ٢٧٩ وما بعدها

وما بعدها ، ٢٦ وما بعدها ٣٠ ،
٣٧ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٧
وما بعدها ، ٧٢ — ٨٨ ، ١٠٥ ،
١٠٩ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٢٨ ،
١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٦ ،
١٨١ ، ١٨٦ ، ١٩١ ، ١٩٤ ،
٢٠٦ ، ٢١٤ ، ٢٢٦ ، ٢٥٥
وما بعدها ، ٢٧٧ ، ٣٠٩ ، ٣٣٢
٣٣٨ وما بعدها ٣٥٣

(و)

واجب : راجع التبعية الخلقية : ٩٣ ، ١٠١ ،
١٢٧ ، ١٥٢ ، ٣١٠ وما بعدها ،
٣٢٤ ، ٣٣١ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ،
٣٥١ ، ٣٤٨
المذهب الواحدى : راجع مذهب الوحدة :
١٤٧ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٥٦ ،
١٦٢ وما بعدها ، ١٩٥
المذهب الواقعي : ٢٩ ، ١٥٢ ، ٢٩٠

ثبت المصطلحات الواردة بالكتاب ومرادفاتها العربية

A

absolute= substance	المطلق (في فلسفة لطره)
absolute=the thing in itself	المطلق (في فلسفة اسبنسر)
absolute=God	المطلق = الله (في فلسفة هيجل)
absolute ego	الذات المطلقة (في فلسفة فichte)
absolute existance	الوجود المطلق
absolute mind	العقل المطلق (في فلسفة هيجل)
absolute position = affirmation	الثبوت أو الوضع (هربارت)
absolutism	مذهب السلطة المطلقة
abstract	ذهنى
abstract monism	المذهب الذهنى (أو العقلى) فى الوحدة
abstraction	التجريد
accident opp. substance	عرض
accident	حدث
accidental properties	الصفات العرضية
accountability	الحساب (على الأعمال)
acoustic phenomena	الظواهر الصوتية
acquired knowledge	العلم المكتسب
action	الفعل
actual	فعلى
actualisation	الوجود بالفعل : التحقق
actuality opp. possibility	الفعل (ضد الامكان)
active	فاعل
activity	فاعلية : الفعل (ضد القوة)
aesthetics	علم الجمال

aesthetic appreciation	تقدير الجمال
aesthetic feeling	الشعور بالجمال
aesthetic judgment	الحكم على الجميل
aesthetic pleasure	اللاذة الجمالية
agent	الفاعل
agreeableness	الملاءمة (لطبع أو فحرض)
agnosticism	اللاأدرية
the all good	الخير المحض
the all powerfull	القاهر (الله)
altruism	مذهب الإيثار
amor intellectualis dei	الحب العقلي الإلهي (اسبنوزا)
analogical inference	الاستدلال بالتمثيل
analogy	التمثيل (منطق)
analytic method	طريقة التحليل (منطق)
analytics	التحليلات (منطق أرسطو)
animal psychology	سيكولوجيا الحيوان
animism	مذهب حيوية المادة
anthropology	علم الإنسان
antinomy	مناقضة
antithesis	تقابل
appearance	الظاهر
apperception	الإدراك الباطن
apprehension	التصور الساذج
appreciation	تقدير : تقويم
approbation	معروعية
a priori	أولى (سابق على التجربة)
apriorism = nativism and intuitionism	المذهب العقلي = مذهب الفطرة في الأخلاق
art	الفن
arts of articulation	الفنون الكلامية
arts of gesticulation = formative arts	الفنون التصويرية
arts of modulation	الفنون الصوتية

ascetic	زاهد.
asceticism	الزهد.
assertion	-قول : حكم : قضية
association opp. mechanical connection	الوحدة العقلية
association of ideas	-تداعى المعانى أو الصور
assumption	دعوى
atheism	-مذهب الإلحاد
atom	الذرة
atomism	المذهب الذرى : مذهب الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ
attempt	-محاولة : قصد
attention	الانتباه
attributes	الصفات
attributive materialism	القول بأن العقل من صفات المادة
auditory sensation	الاحساس السمعى
automatic action	الفعل الآلى
autonomy	الاستقلال الذاتى
autonomy of the will	استقلال الارادة
aversion	الكراهية
axioms	البديهيات

B

bad	-شر
becoming	التغير أو الصيرورة
being	الوجود
beauty	الجمال
belief	الاعتقاد
benevolence	الإحسان
biology	علم الأحياء
body	الجسم
brain	المخ
brain process	-عملية مخية

C

·capacity	قدرة : مقدرة
·Cartesianism	مذهب ديكارت
·categorical imperative	الأمر المطلق (كنّت)
·categorical judgment	الحكم المطلق
·categories	المقولات
·causa sui = God	علة ذاته = واجب الوجود لذاته (الله)
·causal attributes	الصفات العلية
·causal connection	}
·causal relation	
causal nexus	علاقة عليّة
·causal interaction	رابطّة عليّة
·causal materialism	تفاعل ماديّ
causation	القول بأن المادة علة العقل
·causae finales	العلية
·cause	العلل النائية
·causality	العلة
cerebral cortex	العلية
certain	الاحاء الخفي
·certainty	يقيني
·circulus in probando	اليقين
chance	المصادرة على المطلوب (القياس الدوري)
change	المصادفة أو الاتفاق
·character	التغير
choice	الخلق
·classification	اختيار
classification of sciences	تصنيف
·coherent	تصنيف العلوم
cognition	ملتزم
·cognitive state	إدراك
coincidence	الحالة العقلية الإدراكية
·colour sensation	التلاقى في الزمان أو المكان
	الإحساس باللون

community	الجماعة
compāratīve jurisprudence	علم الفقه المقارن
complementum possibilitatis	ترجيح الإمكان
comprehensiveness	الشمول أو الإدراك
concept	تصور
conception	تصور : معنى
conceptual opp. real	ذهنى (فى مقابل واقعى)
concrete name	اسم ذات
concrete monism	مذهب الوحدة الواقعية
conduct	السلوك
connate	باطنى : وراثى
conscience	الضمير
conscious inner life	الحياة الداخلية الشعورية
conscious process	عملية عقلية شعورية
conscious purpose	غاية مدركة (شعورية)
consensus omnium	إجماع عام
consciousness	الشعور (العقل)
consistent	خال من التناقض
contemplation	التأمل
contingent opp. necessary	حادث : ممكن (مقابل) واجب الوجود
continuity	دوام
continuity opp. discreteness	اتصال
contradiction	التناقض
converse of a propostion	عكس القضية
cosmos	الكون : العالم
cosmological argument	البرهان الكونى
cosmology	علم العالم : العلم الطبيعى
cosmology = physics	علم الطبيعة
creed	عقيدة دينية
critical philosophy	الفلسفة النقدية
critical (scientific) realism	المذهب الواقعى النقدى
criticism	النقد

custom	العرف
Cyrenaics	القوريناثيون

D

data	حقائق
data of experience	مادة التجربة
data of knowlege	مادة العلم
data of sense	الحقائق المحسوسة
deduction	القياس (أو الطريقة القياسية)
deductive method	المنهج القياسي (منطق)
deductive procedure	
definition	التعريف (منطق)
demonstration	البرهان (منطق)
deism	مذهب التأليه (مع إنكار الوحي)
dependence	الافتقار
dependency	
descent (of Man)	أصل الإنسان
deity	إله
descriptive science opp. normative	العلم الوصفي
desire	الرغبة
determination	الجبر
determinism	مذهب الجبر
deterrent	الرادع
deterrent theory of punishment	نظرية الردع في العقوبة
development	النمو
dialectics	الجدل أو الفلسفة العامة (في لغة أفلاطون)
difference and differentium	الفصل النوعي : الفصل النوع
difference limen	مدخل الفرق (بين الإحساسات)
differentia specifica	الفصول النوعية
disharmony	نشاز
disinterested pleasure	اللذة المطلوبة لذاتها
disjunctive proposition	القضية الشرطية المنفصلة

disjunctive inference	القياس الشرطي الانفصالي
displeasure	ألم
divine command	الأمر الإلهي
divine justice	العدالة الإلهية
divine intelligence	العقل الإلهي
divine providence	العناية الإلهية
dogmatic	يقيني
dogmatism	مذهب اليقين (مقابل مذهب الشك)
duality	أثنيني
dualism	مذهب الأثنينية : المذهب الثنوي
dutiful action	الفعل الواجب

E

economics	علم الاقتصاد
effect	المعلول
ego	الذات (الأنا)
egoism	مذهب الأنانية
Eleatics	الاليائيون
emanation	فيض : صدور
empirical	تجريبي
empirical data	حقائق التجربة
empirical (= scientific) Ethics	علم الأخلاق التجريبي
empirical philosophy	الفلسفة التحريبية
empirical (opp. rational and philosophical) Psychology	علم النفس التجريبي
empiricism	المذهب التجريبي
emotions	الانفعالات الوجدانية
enactments	قوانين : أوامر
end = purpose	غاية : غرض
energism	مذهب الطاقة
energy	الطاقة
entelechy	الصورة : كمال الشيء (عند أرسطو)

Epicureans	الأيقوريون
epistemology	علم المعرفة : نظرية المعرفة
essence	الجوهر
essential property	صفة جوهرية
eternity	الأزل
ethical theism	مذهب التأليه الأخلاقي (نخته)
ethics	علم الأخلاق
ethnic psychology	سيكولوجيا الشعوب
eudemonism	مذهب السعادة (في الأخلاق)
evil	الشر
evolution	التطور
evolutionism	مذهب التطور (في الأخلاق)
exact sciences	العلوم المضبوطة
existence	الوجود
experience	التجربة
experiential facts	الحقائق التجريبية
experiment	الاختبار
experimental method	طريقة الاختبار
experimental psychology	علم النفس الاختباري (التجريبي)
external occurrence	عرض خارجي
external perception	الادراك الظاهر
external objects	الأعيان الخارجية
external stimuli	المؤثرات الخارجية
external world	العالم الخارجي

F

faculty	قوة : ملكة
faculty psychology	سيكولوجيا الملكات
false	كاذب
falsehood	الكذب
fatalism	مذهب القضاء والقدر
feeling	الشعور الوجداني

fetishism	الفتشية (عبادة الأشياء المسحورة)
final purpose	العلّة الغائية
finality	مبدأ العلة الغائية
finite	ممتناه
finitude	التناهي
first cause	العلّة الأولى
first principle	المبدأ الأول
force	القوة
fore ordination	التقدير الأزلى : التقدير
form	صورة
formal logic	المنطق الصورى
formalism	الصورية
formal principle	المبدأ الصورى
formal procedure	المنهج الصورى (النظرى)
formative arts	الفنون التصويرية
formative principle	المبدأ المصور (أرسطو)
free thinkers	المفكرون الأحرار
freedom of the will	حرية الارادة (الاختيار)

G

general philosophical disciplines	العلوم الفلسفية العامة
general philosophy	الفلسفة العامة
generic ideas	المعاني الكلية
genus	الجنس
genus proximum	الجنس القريب
golden section	النسبة الذهبية (فى علم الجمال : وهى النسبة $\frac{A}{13}$)
God	الله
good	الخير
grace of God	العناية الالهية
guilt	الذنب : المعصية

H

habit	العادة
habitual action	الفعل العادى
habituation	اكتساب العادة
happiness	السعادة
harmony	التوافق : الانسجام
hedonism	مذهب اللذة (أخلاق)
heteronomy of purpose	توليد الغاية (فى اصطلاح فنت)
heteronomy	مذهب السلطات الخارجية (أخلاق)
highest good	الخير الأعلى
heuristic method	طريقة الكشف (إحدى الطرق فى التربية وعلم الجمال)
human action	الفعل الانسانى
human consciousness	العقل الانسانى
hylozoism	القول بحيوية المادة
hypothesis	الفرض
hypothetical proposition	القضية الشرطية المتصلة
hypothetical inference	القياس الشرطى الاتصالى

I

I	الأنا
idea	فكرة
Idea (Plato)	الصورة أو المثال
ideation = representation	التمثيل العقلى (لينتز)
ideal	المثال الأعلى
ideal	متالى
ideal good	الخير الأعلى
idealism opp. realism	المذهب المثالى
identity	الذاتية : الهوية
identity philosophy (Schelling)	فلسفة الذاتية
image	صورة ذهنية
imagination	التخيلة : الخيال
immanent opp. transcendent	داخل (أى فى العالم)

·immanent attributes	صفات التشبيه (من صفات الله)
·immaterialism	المذهب الروحي
·immaterialism = psychism (Berkeley)	المذهب النفسى (باركلى)
·immediate experience	الخبرة المباشرة
·immortality	الخلود
·impossibility	الاستحالة
·inclinations	الميول
·indeterminism	مذهب الاختيار (فى الأخلاق)
·indefinable	غير قابل للتعريف
·individual	الفرد
·individualism	المذهب الفردى (فى الأخلاق)
·individual psychology	سيكولوجيا الفرد
·induction	الاستقراء
·inductive method	الطريقة الاستقرائية
·inference	الاستنتاج
·infinite	لامتناه
·infinity	اللانهاية
·inhibition	الكبت
·innate	فطرى : وراثى
·innate ideas	الأفكار الموروثة
·inner experience	الإدراك الباطن
·inorganic	غير عضوى
·intellect	العقل
·intellectualism opp. voluntarism	المذهب العقلى (فى الأخلاق)
·intelligence	الذكاء
·intention	القصد
·interest	الشوق : الاهتمام
·internal occurrences	الظواهر النفسية
·internal perception	التأمل الباطن
·internal struggle	النزاع النفسى
·intrinsic criterion	المستوى الذاتى
·intrinsic value	القيمة الذاتية

intuition	البديهة أو الذوق
intuitionism	المذهب الذوقي (من مذاهب المعرفة والأخلاق)
inward conflict	النزاع الباطن
Ionians	الأيونيون
irrationalism = super-naturalism	القول بخوارق العادات

J

judgment	الحكم
judgment of taste	حكم الذوق
jurisprudence	الفقه
justice	العدل

K

knowledge	المعرفة (مطلق العلم)
-----------	------------------------

L

law	القانون
law giver	مشرع
law of conservation of energy	قانون عدم فناء الطاقة
law of equivalence	قانون التكافؤ
laws of motion	قوانين الحركة
life	الحياة
lifeless = mechanical	جاء
likeness	المماثلة
logic	المنطق

M

magnitude	العِظم
manifestation	مظهر : تجلٍ
manifold	الكثير
material principle opp. formal principle	مبدأ مادي
materialism	المذهب المادي
matter	المادة

mathematics	علم الرياضه
mathematical method	الطريقة الرياضيه
measurable magnitude = number	الكم المنفصل : العدد
mechanical opp. causal	آلى
mechanical uniformity	اطراد آلى
mechanics	علم الميكانيكا
mechanism	المذهب الميكانيكى
memory	الذاكرة
mental	عقلى : ذهنى
mental phenomena	الظواهر العقلية
merit	فضل : استحقاق
metaphysics	ما بعد الطبيعة
method	طريقة : منهج
methodology	مناهج البحث العلمى
microcosm	العالم الأصغر (الإنسان)
milieu	الوسط
mind	العقل
miracle	المعجزة
mode	حال
monad	الجوهر الفرد : الذرة (لينتز)
monadology	المذهب الذرى الروحى (لينتز)
monism	مذهب الوحدة
monotheism	مذهب التوحيد
moral action	الفعل الخلقى
moral appreciation	التقدير الخلقى
moral conceptions	المعاني الخلقية
moral conduct	السلوك الخلقى
moral consciousness	الشعور الخلقى
moral development	التطور الخلقى
moral feeling	الوجدان الخلقى
moral judgment	الحكم الخلقى
moral law	القانون الخلقى

moral obligation	التبعة الخلقية
moral philosophy	الفلسفة الخلقية
moral science	علم الأخلاق
moral sense	الحاسة الخلقية
moral sentiment	الماطفة الخلقية
moral standard	المستوى الخلقى
moral temperature	الجو الأدبى (تين)
moral value	القيمة الخلقية
moral worth	
moral volition	الإرادة الخلقية
morality	الأخلاقية
motive	الباعث
multiplicity	الكثرة : التعدد

N

naïve realism	المذهب الواقعى الساذج
nativism = intuitionism	مذهب الفطرة : أو الذوق
natura naturans (Spinoza)	الطبيعة الفاعلة (أو الطبيعة الطابغة)
natura naturata (Spinoza)	الطبيعة المنفعلة (أو الطبيعة المطبوعة)
natural causation	السببية الطبيعية
natural disposition	استعداد طبيعى
natural knowledge	العلم الطبيعى
natural law	القانون الطبيعى
natural moral law	القانون الخلقى الطبيعى (هبز)
natural phenomena	الظواهر الطبيعية
natural philosophy	الفلسفة الطبيعية
natural processes	العمليات الطبيعية (الفيزيائية)
natural = rational religion	الدين الطبيعى أو العقلى
natural sciences	العلوم الطبيعية
natural selection	الانتخاب الطبيعى
naturalistic pantheism	مذهب وحدة الوجود الطبيعى
naturalism	مذهب الطبيعة (أخلاق)
necessary opp. contingent	واجب الوجود مقابل الممكن

necessary = self-evident	البدهي : البين بذاته
necessary being	واجب الوجود بذاته
negative	السالب
negative proposition	القضية السالبة
negation	السلب
neo-Kantianism	المذهب الكنتي الجديد
neural	عصبي
nominalism opp. realism	المذهب الاسمي (منطق)
non-ego (Fichte)	كل ما عدا الذات = العالم
non existence	العدم
non existent	المعدوم
norm	قانون : معيار
mormative science	العلم المعياري
nous	العقل

O

object	الموضوع
object	غاية
object of idea (Wundt) = datum of experience (Kulpe)	موضوع الفكر
objectification	النظر إلى المعلوم من الناحية الموضوعية
objective	موضوعي
objective entities	أعيان الموجودات
objective reality	الحقيقة الخارجية
objectivism opp. subjectivism	مذهب الغاية الخارجية (في الأخلاق)
obligation	الشعور بالواجب (التبعة)
observation	الملاحظة
occasionalism	مذهب المصادفة
occurrence	العرض (ضد الجوهر)
omnipotence	القدرة
ontology	مبحث الوجود
ontological argument	البرهان الوجودي (على وجود الله)

P

panentheism (Krause)	نوع من القول بالحلول
panlogism	وحدة العقل والطبيعة (هيجل)
pantheism	مذهب وحدة الوجود
paralogism	الخطأ في الاستنتاج
passion	الهوى : الشهوة
passive	منفعل
passivity	الانفعال
pedagogy	علم التربية
percept	المدرک الحسى
perception	الإدراك الحسى
perfection	الكمال
perfectionism = evolutionism	مذهب الكمال أو التطور
permanence	الدوام
personality	الشخصية
personal immortality	الخلود الذاتى : بقاء النفس الجزئية
pessimism	التشاؤم
phenomenon	الظاهرة
phenomenal existence	الوجود الظاهرى
phenomenal world	العالم الخارجى
phenomenalism	مذهب الظواهر
philology	فقه اللغة
philosophical systems	المذاهب الفلسفية
philosophy	الفلسفة
physical = material	طبيعى = مادى
physical pleasure	اللذة البدنية
physical universe	العالم المادى
physics	علم الطبيعة
physics	العلم الطبيعى = البحث فى الكون (عند القدماء)
physico theological argument = teleological	البرهان الفائق
plastic arts	الفنون التجسيمية

·Platonic ideas	المثل الأفلاطونية
·pleasure	اللذة
·pluralism	مذهب الكثرة أو التعدد
·political economy	الاقتصاد السياسي
politics	علم السياسة
polytheism	الشرك
position	الوضع (لإحدى المقولات)
position opp. negation	الاثبات (ضد النفي)
positive	إيجابي : وضحي (فلسفة أ : كونت)
positive law	القانون الوضعي
·positive philosophy	الفلسفة الوضعية (أ : كونت)
·positive religion	الديانة الوضعية
·positive sciense	العلم الوضعي
·positivism	الفلسفة الوضعية
possible	الممكن
possibility opp. actuality	الإمكان
·postulates	القضايا المسكّلة
·potential opp. actual	ما بالقوة
·potentiality	الوجود بالقوة
practical ideas (Herbart)	الأفكار العملية
·practical philosophy = aesthetics (Herbart)	الفلسفة العملية : علم الجمال
practical reason (Kant)	العقل العملي
pragmatism	مذهب الذرائع
precept	قاعدة : قانون
·predetermined	مقدر أزلا
predication	الجل (في القضايا)
·pre established harmony (Leibniz)	التوافق أو الانسجام الأزلي
premisses	مقدمات (في القياس)
presupposition	فرض
·primary	أولي
primary qualities	الكيفيات الأولى (لوك)
principle	مبدأ

principle of causality	مبدأ أو قانون العلية
principle of contradiction	مبدأ عدم التناقض
principle of identity	مبدأ الذاتية
principles of love and hate (Empedocles)	مبدأ المحبة والبغضاء
principle of sufficient reason (Leibniz)	مبدأ السبب الكافي
probability	الاحتمال
process	عملية
productive imagination	الخيال الابتكاري أو الاختراعي
progress	النقدم
proof	الحجة
prototypes	نُشُل
psyche	النفس
psychical	نفسى
psychical substances = spirits (Berkeley)	الجواهر النفسية = أرواح
psychism = immaterialism (Berkeley)	المذهب النفسى
psycho genesis	البحث في نشأة الحياة النفسية
psychophysical parallelism	نظرية الموازنة (بين الجسم والعقل)
psychology	علم النفس
pure reason	العقل المحض
purpose	الغاية

Q

qualitative difference	الاختلاف في الكيف
qualitative equivalence	التكافؤ في الكيف
quality	الكيف (إحدى المقولات)
quantitative difference	الاختلاف في الكم
quantitative equivalence	التكافؤ في الكم
quantity	الكم (إحدى المقولات)

R

rational opp. empirical	عقلى : نظرى
rational disciplines	العلوم النظرية

rationalism = apriorism	المذهب العقلي
rational religion	الديانة العقلية
rational theology (Wolff)	علم اللاهوت العقلي
rationality	النطق
ratiocination	القياس المنطقي (ميل)
real opp. phenomenal	حقيقي : واقعي
real being	الوجود الحقيقي
realisation	التحقق
realism	المذهب الواقعي
reality	الحقيقة
reason	العقل
recompence	الجزاء
redemption	الخلاص (في المسيحية)
reflection	النظر : الرويَّة
regulative principle (Kant)	قاعدة تنظيمية
relation	النسبة أو الاضافة (إحدى المقولات)
relativism	المذهب النسبي (من مذاهب المعرفة)
relativity	النسبية
religion	الدين
religious feeling	الشعور الديني
repentance	الندم : التوبة
res extensa (Descartes)	المادة
res cogitans (Descartes)	العقل
responsibility	المسؤولية : التبعة
retribution	الجزاء
revelation	الوحي

S

sanction	جزاء
secondary qualities	الكيفيات الثانية (لوك)
second philosophy = physics (Aristotle)	العلم الطبيعي
sceptics	الشكاك

·scepticism	مذهب الشك
·science of kuowledge = wissenschaftslehre (Fichte)	علم المعرفة .
scientia saecularis	العلم الالهي (مقابل العلم الالهي)
·scholasticism	العصر المدرسي
school	مدرسة = مذهب
·schoolmen	رجال العصر المدرسي
self	الذات : النفس
self-constitution	القيام بالذات
·self-dependence	
self-determination	الجبر الذاتي
self-evident	البن بذاته = البديهي
·self-existent	ما وجوده من ذاته
self-identity	الهو
self-love	حب الذات
·self-knowledge	العلم الذاتي
self-preservation	المحافظة على الذات
self-subsistent	المتقوم بذاته
semeiotics (aesthetics)	البحث في كيفية التعبير عن الجمال
sensation	الإحساس
sense	الحاسة
sense perception	الإدراك الحسي
·sense pleasure	اللذة الحسية
sensible	المحسوس
sensible knowledge	المعلومات الحسية
·sensible world	العالم المحسوس
·sensory stimuli	المؤثرات الحسية
sensualism	المذهب الحسي
·sentiment	ال عاطفة
similarity	المشابهة
·singularism	المذهب الواحدى
sociology	علم الاجتماع
·solipcism	المذهب المثالي الذاتي (باركلي)

sophism	السفسطة : المغالطة
Sophists	السوفسطائيون
soul	النفس
space	المكان
spatial attributes	الصفات المكانية
spatial relations	النسب المكانية
special philosophical disciplines	العلوم الفلسفية الجزئية
special sciences	العلوم الخاصة أو الجزئية
species	الأنواع
speculation	النظر
speculative opp. empirical	نظري
spirit	الروح
spiritualistic pantheism	مذهب وحدة الوجود الروحي
spontaneous	تلقائي
state (mental)	حالة عقلية
state (the)	الدولة
statement	قضية : حكم : قول
stimulus	مؤثر
stimulus limen (= threshold)	مدخل الإحساس
Stoics	الرواقيون
struggle for existence	تنازع البقاء
subject opp. object	الموضوع
subjectification	النظر إلى المعلوم من ناحية الذات
subjective idealism	المذهب المثالي الذاتي
subjectivism opp. objectivism	مذهب الغاية النفسية (في الأخلاق)
subjectivism = relativism	مذهب النسبية (من مذاهب المعرفة)
sublime	الجليل
sublimity	الجلال
substance	الجوهر
substantial mind	العقل الجوهرى
substrate	جوهر مقوم
summum bonum	الخير الأعظم

·superman	الإسان الكامل
·supermental	فوق طور العقل
·supernatural	خارق للطبيعة
·supernaturalism = irrationalism	القول بخوارق العادات
·supersensible = insensible	غير محسوس
·supra mundane	فوق العالم
·supreme	أعلى
supreme intelligence	العقل الأعلى
·supreme principle	المبدأ الأعلى : الأول
·symbolic art	الفن الرمزي
·symmetry	المضاهاة
·sympathy	المشاركة الوجدانية
·synthetic opp. analytic method	طريقة التركيب

T

talent	موهبه
·teleology	القول بالغاية
·temporal attributes	الأمراض أو الصفات الزمانية
·temperament	مزاج
·temporal change	التغير في الزمان
temporal knowledge	العلم بالحادث (في مقابلة العلم الألهي)
·temporal relations	النسب الزمانية
terms	الحدود : الألفاظ
theism	مذهب المؤلهة
theology	علم اللاهوت
·theology (Aristotle) ·	العلم الالهى (الفلسفة الأولى)
theory	نظرية
theory of knowledge	نظرية المعرفة
·thing in itself	الشيء بالذات (كَنت)
thinking	التفكير
·thought	الفكر
threshold of consciousness	مدخل الشعور

topics (Aristotle)	المجلد
transcendence	التجريد
transcendence of God	تنزيه الله
transcendent cause	علة خارج العالم
transcendent purpose	غاية مجهولة
transcendental idealism	المذهب المثالي التجريدي
transitory	متغير
true	صادق
truth	الحق : الصدق

U

ultimate principle	مبدأ أول
ultimate reality	الحقيقة القصوى
unconsciousness	اللاشعور
understanding	الفكر
unextended substance	جوهر غير مادي
uniform	مطرد الوقوع
uniformity	الانفراد
unity	الوحدة
universal validity	صدق مطلق : عموم الصدق
universalism opp. individualism	مذهب الجماعة (في الأخلاق)
universality	العموم
universe	العالم
usage	العرف
utilitarianism	مذهب المنفعة (في الأخلاق)

V

valid	صحيح
validity	الصحة
value	قيمة
vérités de raison (Leibniz)	الحقائق العقلية
verites de fait (Leibniz)	الحقائق الواقعية

vice	الرذيلة
virtue	الفضيلة
vital force	قوة حيوية
vital principle	مبدأ حيوى
vitalism	المذهب الحيوى
volition	الإرادة
voluntarism opp. intellectualism	مذهب الإرادة (فى الأخلاق)
voluntary action	الفعل الإرادى

W

well being	الخير
will	الإرادة
wisdom	الحكمة
worldly wisdom	الحكمة الإنسانية

تصويب الأخطاء

ص	س	الكلمة	صوابها
٣	٢١	فلتش	فالتش
٤	٧	بينهول	رينهول
٧	١٣	أن	إن
٨	٨	ان	إن
١٣	١٧	Benecke	Beneke
١٥	١٥	من العلوم الجزئية	من فروع الفلسفة هما من العلوم الجزئية
٢١	٩	للتمييز	في التمييز
٢٥	٥	إحدى	أحد
٢٥	١٢	سم	اسم
٢٨	١١	طلق	أطلق
٢٩	٤	الإراد	الإرادة
٢٩	٨	هربرت	هربارت
٣٢	١	المسنى	الفلسفى
٣٥	١٣	Rationalistic	Rationalistic
٣٥	١٧	الأطفال *	الأطفال
٣٦	٩	بخطا	بخطى
٤٠	٥	النظرية	القط
٥٣	١	المباريه	الم
٥٧	٥	بل (في آخر السطر)	
٥٩		آخر سطر (في الهامش) ١٦٣	
٦٩	٥	الأولى	
٧٥	١٨	الثانية	
٧٩	—	الإشارة رقم (٢) في الها	
٩٠	٥	العقل الخلقى والعقل الطبيع	
٩٨	١	شافتزبرى	
١٠١	١٤	شوبنهور	
١٠١		آخر سطر نسبنا	
١١١	١٨	شافتزبرى	

صوابها	الكلمة	س	ص
هيدر	هيدر	١٨	١١٣
Kühnemann	Kühnmann	٧	١١٥
كارير	كارير	١٤	١١٦
Koellin	Koellin	١٤	١١٦
تين	تان	١٣	١١٩
« العامل المباشر »	« العامل » المباخر	٢٠	١٢٠
لا بد	لا بد	٤	١٣٣
أدى	أدى	١٥	١٤٣
لا كثر	لا كثر	٩	١٤٩
Phenomenallam	Phenomenallam	١٣	١٥٤
عن قول	عن قول	٤	١٥٧
هذا	هذا	١٠	١٧٢
لغزه	لوك	١٦	١٩٣
Spiritualistic	Spiritualistic	٨	١٩٦
علة ذاته	العلة بالذات	١٦	١٩٨
connexio	connxio	٩	١٩٩
العلم	العالم	٧	٢٠٦
متصل	متصلة	١٢	٢١٨
الإنسانيان	الإنسانيين	١١	٢٤١
تتجاوز	تتجاوز	١٥	
عليه	عالية		
الجوهر			
على			
تتبدلاند			
والذهب الوالى			
بأن			
Schultze			
أفيناريوس			
»			
نواحي			
يجب			

